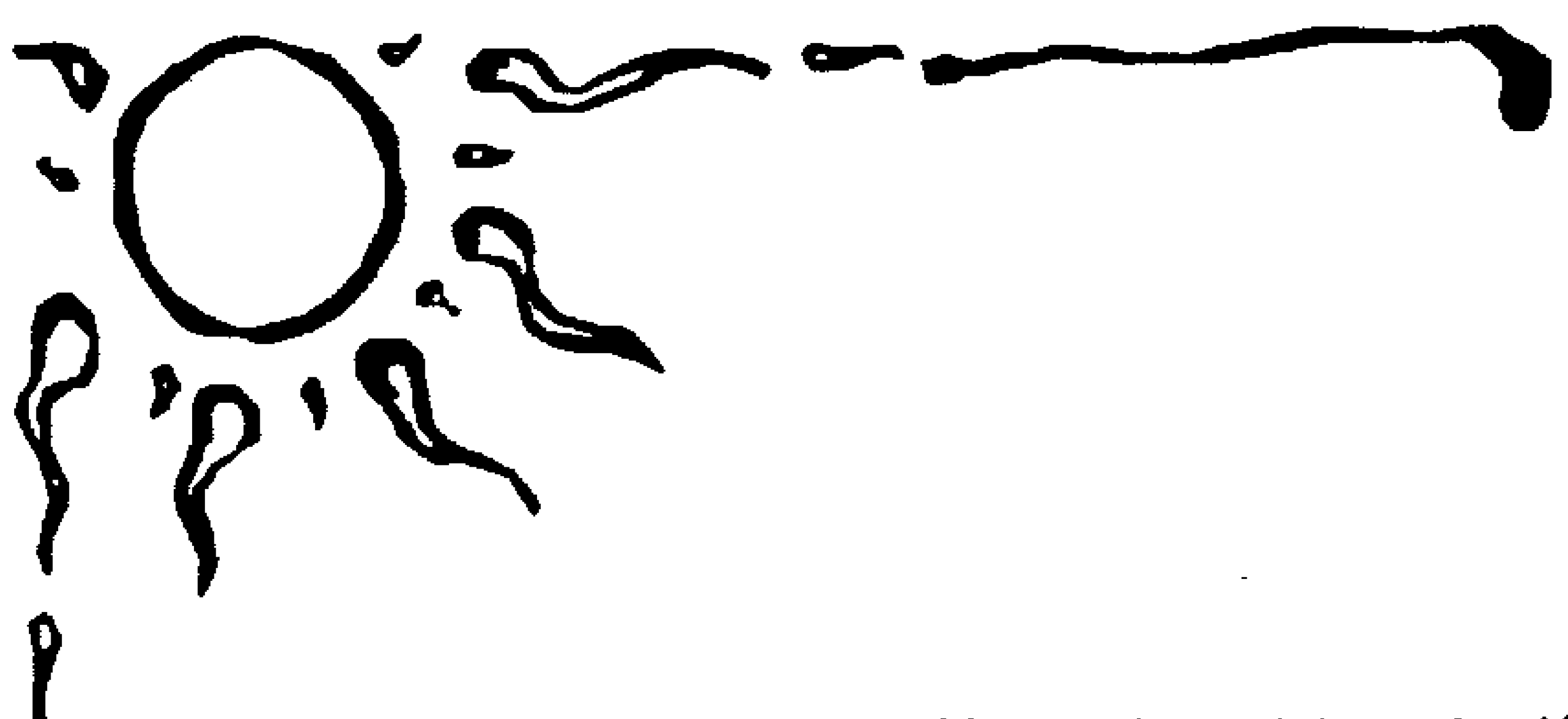
الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية

الدكتور
عبد الفتاح أحمد فؤاد



تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨/٠٣ الإسكندرية

الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية



الناشـــــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مسـاكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية

المؤلــــــف: د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

رقــم الإيـداع: ١٧٤٤٦/ ٢٠٠٢

الترقيم الدولى: 977-327-311-3



الأصــول الرواقيــة

فى الفلسفة الإسلامية

دكتـور

عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ الفلسفة

كلية التربية جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٣

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهــداء

إلى روح أستاذي... الأستاذ الدكتور علي سامي النشار داعياً المـولى عـز وجـل أن يغفـر لـه، ويتغمـده بواسـع عفـوه ورحمته، ويسكنه فسيح جناته؛

عبد الفتاح فؤاد

مقدمــة

منذ ثلث قرن تقريباً، فرغت من إعداد رسالتى للماجستير، وحصلت على هذه الدرجة العلمية بتقدير ممتاز من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية في ديسمبر عام ١٩٦٩، تحت إشراف أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور على سامى النشار، الذى أشار فى كتابه القيم "نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام" الجزء الأول، أنها سوف تطبع "قريباً" إن شاء الله، ولكن الله تعالى شاء أن تطبع بعد مضى حوالي ثلاثة وثلاثين عاماً.

وفكرة طبع الرسالة ونشرها لم تغب عن بالى طوال هذه السنوات العديدة، إلا أن انشغالي ببحوث علمية أخرى كان من أهم أسباب تأجيل قرار نشر الرسالة عاماً بعد عام، إلى أن جاء اليوم الذى أراد الله تعالى أن تخرج فيه هذه الرسالة إلى النور، وها هى فى طبعتها الأولى تصل إليك أيها القارئ العزيز.

ومن طبيعة المعرفة الإنسانية التغير والتحول، ومن شأن العلم البشرى الازدياد والاتساع، فليس من المعقول ولا المقبول أن يظل فكر الباحث جامداً على مر اكثر من ثلاثة عقود، وها أنذا اعترف بأن توجهاتى الفكرية أصبحت أكثر نضجاً، وآرائي العقيدية تغيرت كثيراً الآن عما كانت عليه حين كنت أعد هذه الرسالة، ولعل هذا التغير الفكرى كان أيضاً أحد الأسباب التى من أجلها تأجل طبع الرسالة سنوات وسنوات، فكلما تطلعت النفس إلى طبعها، راودتني خيارات التغيير أو التعديل أو التنقيح، فإذا بى أختار التأجيل!!.

ولكن شاءت الإرادة الإلهية ألا يستمر التأجيل إلى غير نهاية، فقررت طبع الرسالة كما كانت عليه، تاركاً للقارئ المحقق مهمة رسم المنحنى الفكرى لصاحبها

منذ كتابته لها من حيث هى أول إنتاجه العلمى(*) إلى صدور احدث مؤلفاته وهى كتابة "الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية" مروراً بالعديد من المصنفات التى أصدرها على مر العقود الثلاثة الماضية.

والإضافة الوحيدة التى رأيت أن أضيفها إلى الرسالة هى كتابة فصل تمهيدى فى تاريخ الفلسفة اليونانية.

المؤلف

(*) كانت لجنة مناقشة الرسالة تتكون فضلاً عن الأستاذ المشرف من كل من الإمام الأكبر فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود والسيدة الأستاذة الدكتورة فوقية حسين محمود رحمهم الله جميعاً، وجزاهم عنى وعن تلاميذهم خير الجزاء.

فصل تمهيدى
فى تاريخ الفلسفة اليونانية

توطئـــة

هل الفلسفة اليونانية هى الأصل فى الفكر الإنساني بعامة؟ أم كانت مسبوقة بفكر مستمد من حضارات الشرق الذى كان بدوره يحمل فى ثناياه رسالات سماوية؟

أليس فى إظهار الفكر الإغريقي وحده بمظهر الجدة والأصالة اتجاهاً يعبر عن انحياز عنصرى غربى، إذ ينكر على غيره من الأجناس البشرية أي دور فى التراث الثقافى الإنساني والحضارات السابقة؟ لقد ذهب المؤرخ الإنجليزي المنصف ارنولد توينبى إلى أن انحياز المفكرين الغربيين يدل على خطأ فى النظر بسبب افتراضهم أن للحضارة نهراً واحداً، وهو افتراض مبنى فى رأيه على أوهام ثلاثة:

أولها: حب الذات.

الثاني: ركود الشرق فى العصر الحالى.

الثالث: الظن بأن التقدم يلتزم خطا مستقيما.

ولكن يبدو أنه آن الأوان لكى يخفف كتاب الغرب من استعلائهم فى ضوء الدراسات المتتابعة التى تضع الأمور فى نصابها. فقد كشف الأستاذ ماسون اورسيل عن حقيقة مهمة، وهى أن الحضارة القديمة ولدت ونمت فى الشرق، وانه فى العصر الذى لم يكن فيه اليونان الاجهلة وبرابرة، كانت ثمت حضارات لامعة زاهية على ضفاف النيل، ويؤيد هذا الرأي عالمان آخران هما جورج سارتون، والأستاذ ول ديوانت.

إن الكتب السماوية تثبت أن الله تعالى لما خلق أبا البشر آدم، كرمه وعلمه حقائق الأشياء ومما علمه انه سبحانه خالق السموات والأرض وما بينهما، وما فيهما، وأنه هو خالق البشر وارزاقهم، وانه هو مولاهم لذي تجب طاعته وعبادته، وأنه سيعيدهم إليه ويحاسبهم على ما فعلوه ثم أمر آدم أن يورث علم هذه الحقائق إلى ذريته ففعل، وظلت هذه العقيدة ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول. حقا لم يكن جميع الناس أوفياء لهذه الوصية المقدسة، بل أن أكثرهم وقع فى الضلال والشرك، إلا أن هذا التعليم لم يمح أثره محوا تماما من البشرية، ولذلك ظلت فكرة الألوهية والعبادة بوجه عام مستمرة لدى جميع الشعوب، على أن العناية الإلهية بهذا التعليم

الروحى لم تقف به عند أول البشر، بل ما زالت تتعهد بـه الأمم فـى فـترات تطـول أو تقصر. وجعلت تذكرهم به على لسان سفراء الوحـى الإلهي مـن الأنبياء والمرسـلين وان كتب الديانات العظمى لتنتسب كلها إلى هذا المصدر السماوى.

ولقد دأب الإنسان منذ القدم على التأمل فـى الكـون المحيـط بـه، والتفكير في ملكوت السموات والأرض واختلاف الليل والنهار... وإذا كـان التفكير هـو النظر العقلى فى الأشياء فقد اصطلح على تسـمية هـذا النظر بالفلسفة، فهى إذن لـون مـن التفكير، وموضوعها البحـث فـى المبادئ الأولى، أو تأمل الوجـود بمـا هـو موجـود لمحاولـة الإجابـة عـن الأسئلة التـى تـدور فـى الأذهـان بالفطرة، فان الإنسان مـهما أمسكت بتلابيبه الشواغل الدنيوية، ومهما أخذت بنفسـه الآمـال والأحـلام، أو أنهكتـه الهموم وأضناه الحزن، أو أفعمت قلبه ألوان الفرح والغبطة، فإنه لابد من أن يجد فى نفسه هذه الضرورة الملحة التى تدفعه إلى محاولة الإجابة عن أسئلة عديـدة، وتطلـع إلى عالم الغيب لمحاولة معرفـة مسائلة، والبحـث عـن الأصـول العظمـى الأولى: عـن الله تعالى، وصفاته، وكيف خلق العالم؟ وما حقيقة النبـوة والوحـى؟ ومـا نهايـة العـالم؟ ومـا غايـة الإنسـان مـن الحيـاة؟ ومـا الخـير والشـر؟ ومـا قيمـة العقـل البشـرى؟ ومـا حدوده؟.... الخ.

ومن الصعب العثور على نقطة بداية معروفة لتاريخ العلم أو نشأته وقـد جـرت عادة المؤرخين الغربيين ومـن حـذا حذوهـم إلى إرجـاع نشـأة العلم إلى الطبيعيين الأول. ولكن الدكتور جورج سارتون ينقد هذا الموقف بشدة، ويـرى أنـه مـن الخطـأ إهمال العلم الشـرقى،ويقـول فـى هـذا العـدد فمـن سـذاجة الأطفـال أن نفترض أن العلم بدأ فـى بـلاد الإغريـق. ويقرر أن العلـم الإغريقي قـد كـان مسبوقاً بـالعديد مـن الجهود العملية فى مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم الشرقية،ويستخلص من هذه المقدمات النتيجة الحاسمة، وفحواها أن العلم اليونانى كان إحياء اكثر منه اختراعاً.

ولا ينبغى أن يفهم من هذا التقليل من شأن الدور الذى أداه اليونـان للفكـر والعلم، ولكنا بمقارنته بالفكر السـابق واللاحـق، نستطيع أدراجـه فـى إحـدى حلقـات الدورات الحضارية الإنسانية التى ينبغـي النظـر إليها مـن وجهـة نظـر أوسـع آفاقـاً مـن النظرة التى يمليها التعصب لجنس معين أو قارة دون اخرى، ومن أمثلة هذا التعصب ما نستخلصه من عبارات المؤرخين التى تعد الفكر اليونانى نتاجاً لا مثيل له، وانه من

السمات الجوهرية التى تميز العبقرية الغربية، أن مثل هذه المواقف ترجع إلى نظرية عقيمة على فكرة امتياز السلالات الأوربية على سائر السلالات البشرية.

إن هناك من حضارات الشرق ما هو اسبق من الحضارة اليونانية كالحضارة المصرية – كما ذكرت – فقد كان المصريون أرباب حضارة ممتدة لأكثر من أربعة آلاف سنة قبل الميلاد، وكان التقدم فى العلوم والفنون عند قدماء المصريين ظاهراً فى مجال الرياضيات والفلك والطب والكيمياء، وقد نشأ هذا التقدم العلمى فى أحضان الدين، وفى أبهاء المعابد، وعلى أيدي الكهنة.

وعلينا أن نذكر على سبيل المثال الفلاسفة اليونانيين الذين سافروا إلى مصر، واتصلوا بالكهنة واخذوا عنهم آخر ما انتهى إليه العلم المصرى، وهم طاليس (أول فلاسفة اليونان) وفيثاغورس وأفلاطون، حيث اقتبسوا هذا العلم،ونقلوه إلى بلادهم، بعد أن تحول على أيديهم إلى "فلسفة" حقاً لم يكن هناك نقل حرفى لنظرياتهم عن المدرسة المصرية، ولكن النقاد المحدثين اثبتوا تبعية هؤلاء الفلاسفة للمصرين فى الدين والأخلاق. ان المنهج الذى اتبعه بول ماسون فى دراساته، قد ساعده على الوصول إلى إحدى النتائج الهامة، فاثبت أن مصدر الحضارات المشترك هو الشرق الأوسط منذ ثلاثة آلاف سنة خلت قبل الميلاد.

لماذا نهتم بتاريخ الفلسفة منذ أقدم عصورها؟

قد يسأل سائل ويقول لماذا نشغل أنفسنا اليوم بدراسة الفلسفة اليونانية وقد مضى عليها اكثر من خمسة وعشرين قرناً؟ والواقع أن الفلسفة[1] لا يمكن أن تنفصل عن تاريخها كما ينفصل العلم عن تاريخه الطويل، إذ العلم ينسى ماضيه فى كل خطوة يخطوها إلى الأمام أما فى الفلسفة فان الموقف من تاريخها يختلف تماماً عن العلوم الموضوعية، إذ أن فى الفلسفة يصبح تاريخ دراستها ومذاهبها وتأثير الفلاسفة بعضهم فى بعض، يصبح كل هذا هو الدراسات الفلسفية بالذات، بحيث لا نرى فارقاً بين الفلسفة وبين ما يمكن أن يكون تاريخاً لها فكل مسألة فلسفية عندما نعالجها معالجة فلسفية صادقة إنما نثير تاريخها بأكمله، ولهذا يعد تاريخ الفلسفة مصدراً مهماً من مصادر التفلسف وإعادة كتابته أمر ضرورى لتكوين الفيلسوف.

---

[1] مقدمة الدكتور محمد ثابت الفندى لكتاب تاريخ الفكر الفلسفى، للدكتور محمد على أبو ريان، ط٣. دار المعارف، سنة ١٩٦٨: ٣/١.

كما أن دراسة تاريخ الفلاسفة تستهدف معرفة المنهج الفلسفى فى معالجة المشكلات الفلسفية، فلا يهمنا معرفة الآراء فى ذاتها،وإنما يهمنا معرفة المنهج وسماته. ومن أهم أهداف دراسة تاريخ الفلسفة أنها تزيل عن الإنسان فكرة التعصب للرأي، أو ما يسمى بالتزمت وضيق الافق، ونقول أخيراً أن الباحث فى فلسفة العصور الوسطى (إسلامية كانت أم مسيحية) أو الفلسفة الحديثة والمعاصرة لا يمكنه البتة إغفال دراسة الفلسفة اليونانية القديمة.

ونود من البداية أن نؤكد أن تاريخ الفلسفة ليس عرضاً للأفكار و النظريات الفلسفية المجردة فحسب دون ما اعتبار للوسط الذى نشأت فيه والبيئة التى خرجت منها، فلا يمكن أن نفصل بين الفلسفة وبين سائر المعالم الثقافية المعاصرة كالدين والفن والسياسة وبصفة عامة الروح التى سادت العصر ومن ناحية أخرى أن تفصل الفلسفة عن الأشخاص الذين أنتجوها.

وقد اختلف مؤرخو الفلسفة فيما إذا كان ثمت قانون خاص تسير وفقاً له المذاهب الفلسفية فى تطورها، وإذا كان هناك مثل هذا القانون فما هو؟ وما المنحنى الذى ترسمه المذاهب الفلسفية فى تطورها وظهورها على مر التاريخ؟ وهل ثمت تكرار فى المذاهب أو دورات مغلقة تمر بها المذاهب أو لا يوجد قانون عام وإنما مجرد تتابع لهذه المذاهب دون ما قانون يربط هذا التطور ويفسره. مثال ذلك أن هيجل قد لاحظ من خلال دراسته لتاريخ الفلسفة أن مذهباً فلسفياً يأتي بفكرة ما ثم يأتي مذهب آخر يقول بفكرة مناقضة لهذه الفكرة، ثم يأتي مذهب ثالث يحاول أن يوفق بين المذهبين المتناقضين، أو أن يزيل ما بين الاثنين من تناقض وهكذا يستمر تاريخ الفلسفة: مذاهب متتابعة اللاحق منها يتضمن السابق وينجم عنه بالضرورة ويتجاوزه، وبالطبع هنالك وجهات نظر أخرى تعارض هيجل وتحاول البحث عن العامل الحاسم فى تفسير تطور المذاهب الفلسفية، فتبرز تأثير العامل الجغرافي أو الاقتصادي أو السياسى أو العنصرى...الخ.

أطوار تاريخ الفلسفة اليونانية:

مرت الفلسفة اليونانية بمراحل مختلفة، أهمها ما يأتى:

١- دور النشأة:

ويطلق على الفلسفة السائدة فيه The pre – Socratic Philosophy فهو طور الفلاسفة السابقين على سقراط، وقد امتد منذ أوائل القرن الخامس، وكان محور التأملات الفلسفية فى هذه المرحلة الطبيعة أو الكون Cosmos وقد انتهت هذه

الفترة بحركة مضادة قادها السفسطائيون فلفتوا الأنظار إلى أهمية دراسة الطبيعة الإنسانية.

٢- دور النضوج:

وتسوده فلسفة يطلق عليها The Socratic Philosophy بدأت بظهور سقراط ثم أفلاطون وانتهت بأرسطو، واتجه النظر في هذا الطور إلى الطبيعة الداخلية للإنسان، فاهتم سقراط بالجانب الابستمولوجي والجانب الأخلاقي وسار على دربه تلميذه أفلاطون دون أن يغفل تأمل الطبيعة الخارجية، وبلغت الفلسفة اليونانية أوج عظمتها على يد أرسطو.

٣- دور الذبول:

حيث خمدت العبقرية الفكرية لدى الإغريق، واتسم هذا الدور بجمود العقل واضمحل الإبداع الفلسفي، وانحصر في المجال العملي، ولم تكن الفلسفة السائدة يونانية خالصة بل هللينستية Hellenistic وظهرت مدارس ثلاث في هذه المرحلة: الرواقية والابيقورية والشكاك.

المدرسة الأيونية IONIC

إقليم أيونيا هو جزر في الجانب الغربي من آسيا الصغرى على بحر إيجه وفي هذا الإقليم اثنتا عشرة مدينة من أهمها ملطية Miletus وافسوس Ephesus نشأ في الأولى ثلاثة فلاسفة وفي الثانية فيلسوف كبير، ويطلق على هؤلاء الفلاسفة الأربعة اسم "الطبيعيون الأول" لأنهم اهتموا بدراسة العالم الطبيعي،وحاولوا تفسير ظواهره والبحث في نشأته فوضعوا الأحادية المادية التي ترد الأشياء إلى جوهر مادي واحد واعتبروا المادة قديمة حية متحركة بذاتها، تتحول إلى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية وفيما يلي نتعرف على رجال تلك المدرسة واهم آرائهم:

١- طاليس Thales
(٦٢٤ - ٥٤٦)

كان طاليس من أبناء ملطة، وهو أحد الحكماء السبعة، عاش في القرن السادس ق.م ارتحل إلى مصر ونقل بعض علومها إلى اليونان، ونسب إليه بعض المكتشفات العلمية، فيقال أنه عرف كيف يقيس بعد سفينة في البحر وكيف يحسب ارتفاع هرم من طول ظله، ووضع تقويماً للملاحين، كما اشتهر بأنه تنبأ بكسوف الشمس الذى وقع فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ق.م والتنبؤ بالكسوف لا ينهض دليلاً على نبوغ خارق بالنسبة إلى طاليس، ذلك لأن ملطية كانت مرتبطة بمملكة ليديا التى تقع إلى الشرق من المدن اليونانية الساحلية وكان ثمت علاقات وثيقة بين ليديا وبابل، وكان الفلكيون قد اكتشفوا من قبل أن الكسوف يحدث فى دورة منتظمة على مسافة يقرب طولها من تسع عشرة سنة بين كسوف وآخر وقد ذهب فلوطرخس إلى أن طاليس أول من قال: أن الشمس تنكسف بمسير القمر بحيث يسترها عن الأرض بيد أن برتراند راسل يستبعد أن يكون طاليس كان يعلم لماذا يقع الكسوف؟

وتكاد تجمع كتب تاريخ الفلسفة على أن طاليس أول من ابتدأ الفلسفة وأنه كان يرى أن الماء، أصل الأشياء جميعاً، وهذا الرأي كان مألوفاً قبل طاليس، فقد أعلن هوميروس أن الاوقيانوس هو المصدر الأول للاشياء، ومن قبل جاء فى أسطورة بابلية أنه "في البدء" قبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم، "كان المحيط وكان البحر" كما ورد في قصة فرعونية" في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان آتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء" وجاء في التوراة "في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام، وروح الله يرف على وجه المياه".

ذهب طاليس أيضاً إلى هذا القول، ولكنه توصل إليه بالمنهج الفلسفي الذى يستند إلى الأدلة العقلية والبراهين فذهب إلى أن الماء هو العنصر الأصلي الذى تتألف منه سائر العناصر جميعاً، وان الكون كله نشأ من الماء وينحل إلى الماء فالماء هو مبدأ كل شيء ويعني طاليس بالمبدأ: ما لم يكن شيء قبله، ولا كان عن شيء غيره.

والذى دعاه إلى القول أن الماء مبدأ كل شيء فى الكون - على ما يذكر فلوطرخس[٣]- أن مبدأ جميع الحيوان من العنصر الرطب الذى هو المنى فأوجب أن مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة، ودليل ثان أيضاً أنه وجد النبات بالرطوبة يتغذى ويثمر، وأنه إن عدم الرطوبة جفت النباتات وبطلت، ودليل ثالث أن النار نفسها (يعنى حرارة الشمس) تتغذى ببخار المياه، وكذلك العالم بأسره فان التراب يتكون من الماء كما يشاهد فى دلتا النيل، وفى أنهر أيونية حيث يتراكم الطمى سنة بعد سنة، وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال، فإنها خرجت من الماء، وهى مرتكزة على الماء وأنها كرية الشكل.

ولقد لاحظ طاليس أن الماء هو العنصر الوحيد الذى يمكن أن يتخذ أشكالاً متباينة، فقد يصير بخاراً، ثم يعود إلى سيرته الأولى عندما يتساقط مطراً وقد يتحول إلى مادة صلبة كالثلج أو التراب ومن المعلوم أن الثلج يعود ماء كما أن التراب يتحول إلى ماء كما نشاهد فى الينابيع الأرضية، أو يتحول الماء فى صورة السحب إلى نار كما فى حالة البرق.

ويروى أرسطو عن طاليس أنه قال: أن العالم كله مليء بالآلهة ويغلب على الظن أنه يعنى بذلك إن العالم حافل بالنفوس، أو أن النفس منبثة فى العالم اجمع فتكون المادة حية، وثمت قول آخر يذكره أرسطو أيضاً وهو أن فى المغناطيس روحاً لأنه يحرك الحديد، وهذا يؤيد القول أن طاليس كان يرى فى المادة قوة حيوية وان النفس محركة فاعلة، ونذكر أخيراً لطاليس رأياً يورده فلوطرخس وهو أن استنارة القمر من الشمس وهذا الرأي قد اختلف فيه المفكرون فيما بعد أعنى مصدر استنارة القمر.

---

[٣] الآراء الطبيعية، ترجمة قسطا بن لوقا، نشره د. عبد الرحمن بدوى مع كتاب فى النفس لأرسطوطاليس. مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤، ص٩٧.

٢- انكسيمندريس Anaximander
(٦١٠ - ٥٤٧)

كان صديقاً لطاليس وتلميذه وخليفته في مدرسة ملطية، ولسنا ندرى عن تاريخه علماً يقيناً لكن قيل عنه أنه بلغ من عمره الرابعة والستين في سنة ٥٤٦ ق.م وكان شغوفاً بالاكتشافات العلمية، ويقال أنه أول من رسم مصوراً جغرافياً للأرض، وكان يرى أن الأرض أسطوانية الشكل. يقوم مذهبه على أن الأشياء كلها مستمدة من عنصر واحد، ولكن هذا العنصر ليس هو الماء كما ظن طاليس، ولا هو اى عنصر آخر مما نعرف، بل أنه عنصر لا نهائي وخالد، ولا حدود لزمانه وهو يحتوى "على العوالم كلها" ويدلل على آن العنصر الأول لا يمكن أن يكون ماء ولا عنصراً آخر غير الماء بحجة مؤداها انه لو كان بين هذه العناصر المعينة عنصر أولى لاكتسح العناصر الأخرى، ويروى عنه أرسطو أنه قال: إن هذا العناصر المعروفة لنا يعارض بعضها بعضاً فالهواء بارد والماء رطب، والنار حارة "وعلى ذلك فلو كان أحد هذه العناصر لا نهائياً لزالت العناصر الباقية قبل اليوم، وإذن فلابد أن يكون العنصر الأول محايداً في هذا الصراع الكوني، وأزلياً، وغير معين من حيث الكيف، وغير محدود من حيث الكم، وإنما هو مزيج من الأضداد جميعاً، وهذا العنصر اللامتناهي يتحول إلى العناصر المختلفة التي نألفها ثم تعود الأشياء فترتد إلى هذا العنصر الذى منه نشأت، واليه تعود، ويتكرر الدور وهكذا دواليك.

وفي البدء كانت الأضداد مختلطة متعادلة، غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك، ثم انفصلت بحركة المادة الأزلية، ومازالت الحركة تفصل بعضها عن بعض بمقادير متباينة، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية جميعاً.

وكذلك حدث تطور في مملكة الحيوان، فنشأت الكائنات الحية من العنصر الرطب حين أخذت الشمس تبخره، والإنسان كسائر أنواع الحيوان هو سليل الأسماك قد هبط من صنوف من الحيوان تختلف عنه لأنه كان من المستحيل عليه - بسبب طفولته الطويلة - أن يحتفظ ببقائه في مراحل التطور لو كان عندئذ على صورته الراهنة.

وهكذا كان أنكسيمندريس يفسر الأشياء وفسادها تفسيراً آلياً، فهذه العوالم لم تخلق كما تقول الأديان، وإنما الكون والفساد مجرد اجتماع عناصر مادية وافتراضها بتأثير الحركة دون علة فاعلة ودون غاية، فالتطور قانون عام.

٣- انكسيمانس Anaximenes

(٥٨٨ – ٥٢٤)

هو ثالث فلاسفة ملطية، يشك المؤرخون في تحديد تاريخ حياته، ولكن من المؤكد أنه أعقب انكسيمندريس، وقد كان زميلاً له، وكان يزعم أن الأرض تشبه المنضدة المستديرة. عاد إلى موقف طاليس في تحديد العنصر الأول، وقرر انه شيء محسوس متجانس معين، وهو الهواء، والهواء لا متناه، ويحيط بالعالم كله، ومنه تصدر الأشياء جميعاً. ولسنا ندرى على وجه التحقيق الأسباب التى جعلته يؤثر الهواء، فربما وجد الهواء الطف من الماء، وأسرع منه حركة، وأوسع انتشاراً ومن ثم اكثر تحقيقاً للاتناهي، وقد يكون السبب هو أن بقاء الحى متوقف على النفس، والنفس هواء (لفظ: Psyche يعني باليونانية النفس بسكون الفاء وفتحها).

وتحدث الموجودات جميعاً من الهواء بفعل التكاثف Condensation والتخلخل Rarefaction ، فإذا ما تكثف الهواء انقلب بادئ الأمر ماء، ثم إذا استمر تكاثفه انقلب تراباً، ثم استحال صخوراً. أما إذا تخلخل الهواء فتكون النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب، وهكذا جعل انكسيمانس بنظرية هذه الفوارق بين الموجودات المختلفة ترجع إلى اختلاف في الكمية.

هرقليطس Heraclitus

(٥٤٠ – ٤٧٥)

ولد في افسوس Ephesus من أسرة ذات حسب، وتميزت شخصيته بصبغة أرستقراطية، وكان كثير الازدراء لغيره اعتزل العامة احتقاراً لمعتقداتهم الدينية وعبادتهم الباطلة، فقال عن أبناء وطنه "إن أهل أفسوس يحسنون صنعاً لو شنقوا أنفسهم، بحيث لا يبقى من رجالهم رجل واحد، فتترك المدينة للصبية غير ذوى اللحى". كما احتقر كذلك مشاهير أسلافه فقد شنع على هوميروس وهزيود لأنهما

أضلا الناس بالخرافات والأباطيل، وانتقد فيثاغورس واكسانوفان لاشتغالهما بالعلم الجزئى، إذ كان يعد العلم الذى يتعلق بالمعانى الكلية هو العلم الجدير بالاهتمام وحده.

ولم يتمكن المؤرخون من رسم صورة كاملة لمذهب هرقليطس لأنه لم يصنف سوى كتاب واحد "عن الطبيعة" على ما يذكر ديوجانس اللائرسى فى كتابه عن "حياة الفلاسفة" وقد بقيت لنا شذرات قليلة من كتاب هرقليطس المذكور وهى تدل على أن أسلوبه كان غامضاً مبهماً كثير الرمز والتشبيه، حتى لقب بالفيلسوف الغامض، وانه كان يقف موقفاً عدائياً إزاء العقائد الدينية السائدة فى عصره.

يقوم مذهبه الفلسفى على أن الأشياء فى تغير مستمر، وان القانون العام الذى ينظم الوجود هو التغير المتصل، والسيلان المستمر، فلا يوجد شيء باق البتة. يقول "أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فان مياهاً جديدة تجرى من حولك أبداً" ولولا التغير لم يكن شيء، فان السكون موت وعدم، والتغير صراع بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض، والشقاق أبو الأشياء وملكها "War is the father of all and the king of all" ولولا المرض لما اشتهينا الصحة. ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الشر ما كان الخير "أليست النار تحيا بموت الهواء، الهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت التراب والتراب يحيا بموت الماء، والحيوان يحيا بموت النبات والإنسان يحيا بموت الاثنين؟ "إذن فالوجود موت يتلاشى والموت وجود يزول، كذلك الخير شر يتلاشى، والشر خير يزول – وعلى ذلك فليست للأشياء خصائص ثابتة مطلقة، يقول "ماء البحر أنقى وأكدر ماء، يشربه السمك، ولا يستسيغه الإنسان، هو نافع للأول ضار بالثانى، ونحن ننزل النهر ولا ننزل ونحن موجودون وغير موجودين"، فكل شيء هو كذا،وليس كذا، موجود وغير موجود. وكان هرقليطس يرى فى النار المبدأ الأول الذى تصدر منه الأشياء وتعود إليه، فإن هذا العالم لم يخلقه إله أو إنسان، لكنه كان، وهو لا يزال وسيظل إلى الأبد ناراً فالنار اقل العناصر ثباتاً، وهى أسرعها حركة، وادلها على التغير. ولا يعنى هرقليطس النار التى ندركها بالحواس بل ناراً إلهية لطيف أثيرية، أزلية هى حياة العالم وقانونه Logos فالعالم "كان أبداً، ولا يزال، ولن يزال إلى الأبد ناراً لا تخبو فيها الحياة" لكن النار شيء يتحول تحولاً لا ينقطع، تتحول أولا إلى بحر، ثم يتحول نصف البحر إلى تراب ونصفه الثانى إلى ريح، وتتراكم الرياح فتتكون السحب التى تلتهب، وتنقدح منها

البرق، فتعود ناراً، إذن تخلص النار شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه حتى يأتي حين من الدهر لا يبقى فيه غير النار، وهذا هو الدور التام أو السنة الكبرى، وتتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري (اللوغوس) يقول هرقيطس: "إن المبادلة متصلة من الأشياء إلى النار، ومن النار إلى الأشياء كما يستبدل الذهب بالسلع، وتستبدل السلع بالذهب".

وهكذا اعتنق هرقليطس – مثله في ذلك كسائر فلاسفة ملطية – مذهب وحدة الوجود، فاله هرقليطس هو النار وما تصير إليه من أضداد "الله هو النهار والليل، والشتاء والصيف، والحرب والسلام والشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً عدة، كما يطلق على النار أسماء مختلفة.

والنفس الإنسانية قبس من النار الإلهية، تدبر البدن كما تدبر النار العالم وكلما كانت هذه النفس النارية اكثر جفافاً كانت أقرب إلى الكمال، فالنفس الأكثر جفافاً هي أحكم النفوس وأفضلها وعندما تنفصل النفس عن الجسم تعود من حيث أتت، أي النار الإلهية ومن ثم فإن هرقليطس لا يعترف بخلود النفس.

المدرسة الفيثاغورية

لئن كان الطبيعيون الأول قد حاولوا تفسير نشأة الكون تفسيراً طبيعياً مادياً فان المدرسة الفيثاغورية اتجهت إلى تفسير العالم تفسيراً رياضياً صوفياً، إذ الفكر عند الفيثاغوريين أسمى منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالتفكير اقرب إلى الحق مما ندركه بالحواس.

نشأة فيثاغورس
(٤٩٧ - ٥٧٢)

يقال إن فيثاغورس هو أول من استخدم لفظ الفلسفة فقال: أنا لست حكيماً، فان الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف أي محب للحكمة ويذهب بعض المؤرخين إلى أن سقراط لا فيثاغورس هو الذى وضع لفظ فلسفة. وكان فيثاغورس من أبناء جزيرة ساموس وهي جزيرة أيونية كانت تنافس ملطية في عهده يحكمها طاغية يدعى "بولكراتس" الذى اصبح مع الأيام عريض الثراء

وصاحب وسيداً أسطول قوي وكان بولكراتس راعياً للفنون فازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر ومع ذلك كره فيثاغورس حكومته وغادر ساموس، واخذ يطوف في بلدان الشرق فتأثر بما فيها من عقائد دينية وبخاصة تناسخ الأرواح عند الأورفية، ويرجح أن فيثاغورس قد زار مصر، وظفر فيها بكثير من حكمته، وفي سن الأربعين استقر بمدينة كرتون في جنوبي إيطاليا حيث أسس فيها جامعة ذات صبغة دينية صوفية علمية سياسية من الرجال والنساء جميعاً، وكانت هذه الجماعة قوية التأثير في مدينة كرتون حيناً من الدهر، ولكن أهل المدينة انقلبوا في نهاية الأمر علي فيثاغورس فارتحل إلي "ميتابونتيون" وهي مدينة في جنوبي إيطاليا أيضاً، وعاش فيها حتي وفاته، ولم يلبث أن اصبح شخصية أسطورية تنسب إليه المعجزات والقوى السحرية،ومن وصاياه الدينية:

أن تمتنع عن أكل الفول - ألا تلتقط ما قد سقط.

ألا تلمس ديكاً ابيض - ألا تكسر الخبز.. الخ.

ولا يمكن التمييز بين آراء فيثاغورس وآراء اتباعه، فان اتباعه كانوا يعدون كل ما يستكشفوه في العلم إنما هو كشف جمعي وينسبونه إلي فيثاغورس حتى بعد موته، وقد كانت جماعته سرية تحرم علي اتباعها إذاعة تعاليمها علي الجمهور ويقال أن أحد اتباعه وهو "هباسوس" من أهالي "ميتابونتيون" قد خرج علي هذه القاعدة فتحطمت به السفينة جزاء من عند الآلهة الغضبى عما اقترف من إثم.

ويقول برتراند راسل[٣] أن الرياضة بمعنى التدليل القياسي القاطع تبدأ بفيثاغورس وان اعظم كشف قام به هو، أو قام به أحد اتباعه هو النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا، وهي أن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوي المربع القائم على الضلع الثالث وهو وتر المثلث.

وكانت الرياضة عند الفيثاغوريين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتصوف، فهي عندهم ذات وظيفة خلقية، لأن من شأنها أن تعين علي حياة التأمل وتحقق بذلك السعادة.

كان فيثاغورس رياضياً وموسيقياً أيضاً، وقد مزج بين الرياضة والموسيقى وبين أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عديدة، ويعبر عنها بالأرقام، فجعل من

---

[٣] راجع كتابه تاريخ الفلسفة الغربية، جـ١.

الموسيقى علماً بمعنى الكلمة بإدخال الحساب عليها. وقد كان لدراسة فيثاغورث وفرقته للأعداد والأشكال والأصوات والأنغام وما بينها من تقابل ومالها من قوانين ثابتة اثر كبير فى توجيه أنظارهم إلى ما فى العالم من نظام وتناسب، فقالوا: إن مبادئ الأعداد هى عناصر الموجودات أو أن الموجودات أعداد، وان العالم عدد ونغم، فالأعداد نماذج تحاكيها الموجودات وهكذا لم يهتموا بخصائص الأشياء وكيفياتها وإنما اكتفوا بملاحظة النسب العددية فى الأشياء.

ولقد كان للهندسة تأثير كبير فى الفلسفة الفيثاغورية، فالهندسة كما بدأها اليونان تبدأ ببديهيات واضحة بذاتها، ثم تمضى فى تدليلها بخطوات قياسية لكى تنتهى إلى نظريات ابعد جداً من أن تكون واضحة بذاتها، ومن ثم خيل إلى الفيثاغوريين انه من الممكن للإنسان أن يحصل بعض العلم عن الدنيا الواقعية إذا ما بدأ أولاً باستخراج الحقائق الواضحة بذاتها ثم استخدم طريقة الاستنتاج القياسى بعد ذلك، ولقد أثرت هذه النظرية فى أفلاطون ومعظم من جاء بعده.

ويرى الفيثاغوريون أننا فى هذا العالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح ومع ذلك فلا يجوز لأحد أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأننا ملك الله هو راعينا وما لم تشأ لنا أرادته الفرار فلا حق لنا فى تهيئة لأنفسنا بأنفسنا، والناس فى هذه الحياة ثلاثة اضرب، تقابل الأضرب الثلاثة من الناس الذين يفدون إلى الألعاب الأولمبية،فأحط الطبقات جماعة جاءت تبيع وتشترى ويتلوها ارتفاعاً أولئك الذين جاءوا يتنافسون فى المضمار، وخير الناس جميعاً هم أولئك الذين جاءوا ينظرون إلى ما يجرى وحسبهم ذلك، وبناء على ذلك فأعلى درجات التطهير النفسى هو العالم الذى لا يجعل الهوى أساسه، وأن من يستطيع تكريس نفسه لذلك لهو الفيلسوف الحق الذى فك الأغلال التى تربطه بعجلة الميلاد على ما تقضى به عقيدة تناسخ الأرواح.

وخلاصة هذه العقيدة انه بعد الموت تهبط النفس إلى الجحيم حيث تتطهر بالعذاب، ثم تعود إلى الأرض تتقمص جسماً بشرياً أو حيواناً أو نباتاً ولا تزال مترددة بين الأرض والجحيم حتى يتم تطهيرها مثلما قالت الاورفية ويروى أن فيثاغورس كان يدعى أنه متجسد للمرة الخامسة، وأنه يذكر حيواته السابقة.

المدرسة الإيلية

إيليا Elea مدينة تقع على الشاطئ الغربي في جنوب إيطاليا تكونت فيها مدرسة فلسفية، اشتهر فيها أربعة فلاسفة اتفقوا على أن العالم موجود واحد ساكن، فأنكروا الكثرة والحركة.

إكسانوفان Xenophanes
(٥٧٠ - ٤٨٠)

أول فلاسفة هذه المدرسة هو اكسانوفان الذى لا نعلم بدقة تاريخه، وهو ايوني المولد، لكنه عاش معظم حياته في جنوبي ايطاليا، واستقر في ايليا.

"يقول إن هوميروس وهزيود قد نسبا إلى الآلهة كل ما يجلب العار للبشر فنسبا إليهما السرقة والخداع. أن البشر ليظنون أن الآلهة قد ولدوا كما ولدوا،ولهم ثياب يرتدونها كثيابهم، ولهم صوت وصورة. نعم ولو كان للثيرة أو للخيل أو الأسد أيد، وكان في مستطاعها أن ترسم الرسوم بأيديها، وأن تنتج الأعمال الفنية كما ينتجها البشر، إذن لصورت الخيل الآلهة على صورة الخيل، والثيرة على صورة الثيرة، ولجعل كل نوع منها أجسام الآلهة على غرار نوعه هو... أن أهل أثيوبيا يجعلون آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول التراقيون أن آلهتهم زرق العيون حمر الشعر".

وكان اكسانوفان يتهكم من المذهب الفيثاغوري في تناسخ الأرواح، فيروى عن فيثاغورس انه كان ذات يوم سائر في طريقه، فشهد شخصاً يسئ إلى كلب، فقال له "قف ولا تضربه لأنه يحتوى على روح صديق، ولقد عرفت ذلك لما سمعت صوته".

كذلك ذهب اكسانوفان إلى أنه من المستحيل على إنسان أن يثبت الصدق في الأمور الإلهية، فالحقيقة المؤكدة هي انه ليس بين الناس، ولن يكون بينهم أبد الدهر من يعرف شيئاً عن الآلهة أو عن كل هذه الأشياء التى نتحدث عنها نعم ولو شاءت المصادفة لشخص أن يقول الصواب التام في أمر من الأمور فسيظل هو نفسه على غير علم بصوابه، انك لن تجد غير التخمين أينما وجهت النظر".

وكان اكسانوفان يعتقد في اله واحد منزه، يقول "إنه لا يوجد غير اله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركباً على هيئتنا، ولا مفكراً مثل تفكيرنا، ولا متحركاً، ولكنه ثابت، كله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء.

ويضيف وولتر ستيس[٤] إلى هذه الآراء المنسوبة إلى اكزينوفان آراء أخرى حفظت لنا: لقد بحث الحفريات ووجدت قواقع محفورة في الأرض، ووجدت أشكال السمك محفورة في الصخور، وقد استنتج منها أن الأرض قد ظهرت من البحر، وسوف تغوص جزئياً ثانية فيه، ومن ثم يقضي على الجنس البشرى من جديد.

ولقد آمن اكزينوفان بأن الشمس والنجوم هي كتل محترقة من البحر، وظن ان الشمس تدور حول الأرض، بل هي تمضي في خط مستقيم وتختفي في المسافة البعيدة في المساء، وهي ليست الشمس نفسها التي تشرق في الصباح التالي، ففي كل يوم تولد شمس جديدة من بخر البحر، وترتبط هذه الفكرة بنظرية العامة تجاه الدين الشعبى، وكان صدفة إظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات إلهية بل هذه مثل الأشياء الاخرى، سريعة الزوال.

ويروى أرسطو عن مذهبه في وحدة الوجود فيقول عنه "أنه نظر إلى مجموع العالم وقال إن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله، ولم يقل شيئاً واضحاً".

بارمنيدس PARMENIDES

(٥٤٠- ؟)

يعد بارميندس المؤسس الحقيقى للمدرسة، وقد كان من أهالي إيليا في جنوبى إيطاليا، وازدهر في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد ويروى لنا أفلاطون أن سقراط في شبابه (في سنة ٤٥٠ تقريبا) التقى ببارمنيدس الذى كان عندئذ في شيخوخته، وتعلم منه شيئا كثيرا، ونستنتج من هذا أن أفلاطون نفسه تأثر بتعاليم بارميندس، وقد تأثر بارميندس بفيثاغورس فاعتنق مذهبه في بداية حياته، ولكن ما لبث أن انشق على المذهب الفيثاغورى وعارضه.

---

[٤] ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ٣٨.

وضع بارميندس مذهبه في قصيدة عنوانها "في الطبيعة" فكان أول من نظم الشعر في الفلسفة، واستهل قصيدته الشعرية بابتهال إلى الآلهة يسألها أن تكشف له عن الحقيقة الكاملة، ويعد مذهب بارميندس في جملته ردا على هرقليطس الذى رأى أن الأشياء في حركة دائمة، أما بارميندس فقد كان يقف على النقيض من أراء هرقليطس، فهو ينفي ما يثبته هرقليطس، ويثبت ما ينفيه، لقد نفى بارميندس الكثرة والتغير، واقر الثبات والوحدة، وفي رأيه أن الحواس خادعة، ومن ثم فإن كثرة الأشياء المدركة بالحواس إنما هي أوهام و الموجود الحقيقي هو "الواحد" أي نادى بمذهب الوجود واحد قديم ثابت كامل.

قال بارميندس "إن الوجود موجود، ولا يمكن ألا يكون غير موجود" وأنك لا تدرى ما ليس بموجود، لأن ذلك مستحيل بل لا يمكنك أن تنطق به، لأن ما يمكن التفكير فيه، وما يجوز جوده شئ واحد في كلتا الحالتين"إذن اللاوجود" لا يدرك إذ أنه مستحيل لا يتحقق أبدا، ولا يعبر عنه بالقول، فلم بق غير طريق واحد هو أن نضع الوجود، وأن نقول إنه "موجود" والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر، لأن شيئا لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود معنى هذا أنك إذا فكرت كان تفكيرك في شئ، وإذا سمعت اسما فلابد أن يكون اسما لشيء وعلى ذلك فالفكر واللغة كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنهما، ولما كان في مقدورك أن تفكر في شئ أو تتحدث عنه في أية لحظة وأخرى فما يمكن التفكير فيه أو الكلام عنه لابد أن يكون موجودا، في كل آن.

ولما كان الوجود موجودا فهو قديم بالضرورة إذ يمتنع أن يرجح حدوثه مرجح في وقت دون آخر، فليس للوجود ماض ولا مستقبل، ولكنه حاضر لا يزول، إذ كيف يمكن لما هو غير موجود فعلا أن يصير موجودا في المستقبل؟ أو كيف يمكن له أن يجئ إلى عالم الوجود.

إنه لو قد جاء إلى عالم الوجود إذن فليس هو الموجود أيضا لو كان سيصير موجودا في المستقبل، وعلى ذلك فالصيرورة تنمحي.

إذن "يمتنع الكون ولا يتصور الفساد" و ينتفي التغير، ويلزم أن الوجود واحد غير منقسم متجانس "مملوء كله وجودا" ويلزم أيضا أنه ثابت ساكن "مقيم كله في نفسه" إذ ليس خارج الوجود ما منه يتحرك، وما منه يسير وهو كامل متناه، أي معين "لا ينقصه شئ" إذ ليس خارج الوجود وجود يكتسب، وهو تام التناهي

والتعيين في جميع جهاته، إذ لا يمكن أن يكون بعضه أقوى أو أضعف من بعض، مثله كمثل كرة تامة الاستدارة أبعادها متساوية من المركز، إلى جميع جوانب السطح.

وهكذا كان بارميندس هو فيلسوف الوجود المحض، تجاوز عالم الظواهر وعالم الأعداد والأشكال، وبلغ إلى الموضوع الأول للعقل وهو الوجود، ولقد بهره، معنى الوجود، فلم يعد يرى غير هذا الأمر الواحد المجرد، فأنشأ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقيا.

زينون ZENO
(٤٩٠-٤٣٠)

ولد في إيليا وتتلمذ على يد بارميندس، وأخذ يكتب فصولاً في الفلسفة يؤيد بها رأى سلفه وقد كان أرسطو يعد زينون مخترع الجدل، ويعنى بذلك الجدل الفلسفي بمعنى البحث عن الحقيقة من طريق المناقشة والحوار وإظهار المتناقضات.

كان زينون يرى رأى أستاذه في نظرية الوجود، وفي أن عالم الحس وهم باطل، يعتريه التغير والزوال، مع أن الحقيقة لا تتغير ولا تزول، وقد تركزت جهود زينون في إثبات أن القول بالكثرة و الحركة يؤدى إلى محالات واستخدم لذلك برهان الخلف.

أولاً : بطلان الكثرة:

إذا كانت الكثرة حقيقة واقعة - ونعنى بالكثرة أن الكون ليس شيئا واحداً بل وحدات كثيرة متراكمة- كان الوجود لا متناهيا في الكبر، و لا متناهيًا في الصغر في وقت واحد، فهو لا متناه في الصغر لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت أولاً، ولابد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم ، لأنه إن كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة وأصبحت قابلة للانقسام إلى وحدات أصغر منها.

فإذا سلمنا أن كل وحدة على انفراد لا حجم لها، لزم أن يكون الكون الذى يتكون منها لا حجم له كذلك لأنه حاصل جمعها.

وكذلك يكون الكون لا متناهيا في الكبر، لأنه له جرما لاشك فيه، وكل جرم قابل للانقسام إلى جزيئات لا نهائية لعددهـا، ومهما بلغت الجزئيات الصغر فهى إذا ضربت فى عدد لا نهائى كان النتائج كوناً عظيماً - يمتد إلى مالا نهاية.

إذن ففرض الكثرة يـؤدى إلى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معاً منطق سليم، فلم يعد أمامك سبيل إلا أن تنكر إنكارا باتاً الكثرة، وإن الكون كله شئ واحد لا يقبل التجزئة، وأن هذه الأجزاء التى تراها متفرقة باطلة ليس لها وجود.

ثانياً: بطلان الحركة:

أبطل زينون الحركة بالحجج الآتية:

١- حجة القسمة الثنائية:

ومؤداها أنـك إذا أردت أن تقطع مسافة ما فستقطع نصفـها الأول ويبقـى الثاني ، ثم تقطع نصف هذا النصف ويبقى نصفه الآخر و هكذا ستظل تقطع نصفا ويبقى نصف إلى مالا نهاية ، وإذن فلن تصل إلى غايتك المقصودة إلى الأبد.

٢- حجة أخيل والسلحفاة:

هب أن السلحفاة تقدمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ العداء أخيل سباقه مع السلحفاة ، وكانت سرعة أخيل عشرة أمثال سرعة السلحفاة، فلما بدأ العداء وقطع عشرة الأمتار التى تفصله عن السلحفاة، وجد أنها تقدمت مترا (أى عشر المسافة التى قطعها هو) فلما قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جزءا من مائة من المتر، و هكذا يظلان إلى مالا نهايـة ، فلـو ظـل المتسـابقان إلى آخـر الدهـر فلـن يلحـق أخيـل السلحفاة.

٣- حجة السهم:

إذا انطلق سهم فى الهـواء فلابد أن يكـون فـى أية لحظة زمنية ثابتا فـى مكان معين، لأنه لا يجوز أن يكون فى اللحظة الواحدة فى مكـانين مختلفين ولكنه إذا كان السهم فى كل آن سـاكنا فـى مكـان بعينـه لزم أن يكـون فـى مجمـوع الفترة الزمانية ساكنا كذلك، لأن استمرار السكون ينتج سكونا و لا يولد حركة.

من هذه الأمثلة يتضح أن الحركة مستحيلة الحدوث وإن خيل إلينا أنها حقيقة واقعة، لأنك إن فرضت حدوث الحركة، تورطـت فـى سلسلة من المتناقضات وليست هذه الفروض عبثاً كما يبدو من الوهلة الأولى، وإنما آثار بها زينـون مشكلة لا

تزال حتى اليوم مجال البحث و النظر، و هى مشكلة الزمان و المكان، و قد خلص زينون من أدلته إلى أن الوجود واحد ساكن كما أثبت أستاذه.

تعقيب:

لقد قال زينون إن الحركة و الكثرة غير حقيقيين، فما معنى هذا؟

هل يقصد زينون أن يقول: أنه عندما يمشى فى شوارع مدينة إيليا فليس صحيحا، انه يمشي فيها حقا؟ هل يقصد أن حركته من مكان إلى آخر أمر غير واقعى؟ أترى عندما أرفع ذراعى إلى أعلى تظل ذراعى ساكنة ثابتة؟ لو كان الأمر كذلك فيمكن القول أن هذه الفلسفة إنما هر مجرد جنون أو هوس أو مجرد نكتة، أو تأمل ينتهى إلى عبث لا طائل تحته.

لقد كانت المدرسة الإيلية ترى أنه على الرغم من أن عالم الحس بصفاته الجوهرية، وهى الكثرة والحركة ليس هو الوجود الحق، فلم ينكر الفلاسفة الإيليون أن الحركة موجودة وكذلك الكثرة موجودة، فهذه أمور ما من رجل عاقل يستطيع أن ينكرها، إذن فإن زينون لا ينفى وجود العالم الحسى وهو حقيقة الوجود، إنه من المؤكد أن هناك حركة وكثرة، ومن المؤكد أن العالم حاضر أمام حواسنا، لكنه ليس العالم الحقيقى، إنه ليس الحقيقة بل إنه مجرد مظهر، عرض خارجى، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للأشياء.

ولكن لنا أن نتساءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر و الحقيقة، أليس المظهر ذاته شيئا حقيقيا؟ أليست التفرقة بين المظهر و الحقيقة هى نفسها عبث لا معنى وراءه؟

على أية حال فإن الإيليين كانوا يقصدون أن الأشياء التى حولنا لها وجود. ولكنه ليس وجوداً ذاتياً، وليس وجوداً جوهرياً، أى أن وجود الأشياء الحسية ليس مستمداً من ذاتها، وإنما وجودها يصدر عن أمر آخر، حقا إنها موجودة، ولكنها ليست موجودات مستقلة قائمة بذاتها، إنها بالأحرى موجودات ينبع وجودها من شئ آخر موجود بذاته، إنها مجرد مظهر لذلك الوجود الآخر الذى هو الحقيقة بالذات.

وبطبيعة الحال لم يتكلم الإيليون عن المظهر والحقيقة بهذا الوضوح ، ولكن هذا هو ما يستهدفونه[٥]، وما سوف يتضح عند سقراط وأفلاطون كما سنرى فيما بعد.

---

[٥] ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص٤٩ وما بعدها.

مذاهب الكثرة الطبيعية

نعود إلى معالجة المسألة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة متعاصرين حاولوا التوفيق بين المذاهب السابقة وقدم كل منهم تفسيرا لنشأة العالم تفسيرا ماديا طبيعياً، فعرفوا بالطبيعيين المتأخرين تميزا لهم عن الطبيعيين الأوائل كما عرفوا بأصحاب مذاهب الكثرة الطبيعية لأنهم أرجعوا أصل العالم إلى عناصر متعددة، بخلاف أسلافهم الأوائل أصحاب المذاهب الأحادية.

١- إنبادوقليس EMPADCOLES
(٤٩٠- ٤٣٠)

ولد إنبادوقليس في أغريغنتا Agrigentum من أعمال صقيلة وقد نسجت حوله الأساطير كفيثاغورس، فقيل أنه أدعى النبوة، بل و الألوهية أيضاً، ونسبت إليه المعجزات، فقيل إنه كان يكشف الغيب، ويشفي المرض ويحي الموتى، وقد شارك في السياسة، فقيل إنه تزعم المذهب الديمقراطي، وبسبب اشتغاله بالسياسة نفي، فآثر بعد نفيه أن يعتزل السياسة ويعيش سيرة الحكيم وكتب في الفلسفة ما كتبه كما فعل بارميندس من قبل.

أما عن آرائه العلمية فله جهود كثيرة فيها، فقد بين أن الهواء عنصر قائم بذاته، وبرهن على ذلك بدليل تجريبي، وهو أنك إذا وضعت دلوا أو ما يشبه الدلو في آنية مقلوبا في الماء، فالماء لا يدخل الدلو و في ميدان الفلك عرف أن القمر يضئ بأشعة منعكسة عليه وظن أن ذلك صحيح أيضاً بالنسبة للشمس، وقال إن الضوء يستغرق زمناً لكنه زمن يبلغ من القصر حداً لا نتمكن من ملاحظته، وعرف كذلك أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض و الشمس، وكان هو واضع أساس المدرسة الإيطالية في الطب وقد أثرت المدرسة الطبية التي تفرغت عنه في أفلاطون و أرسطو، و كذلك كشف مثلاً واحداً على الأقل للقوة الطاردة المركزية وهي أنك إذا أدرت فنجاناً من الماء مربوطاً بخيط، فإن الماء لا ينسكب منه، و في مجال علم النبات قر ر أن بين النباتات اتصالاً جنسياً، وكانت له نظرية غريبة في التطور والبقاء للأصلح، فزعم أنه في البدء كان ثمة صنوف لا عد لها من المخلوقات

الفانية منتشرة في بقاع الأرض مختلفة الأشكال، فكان هنالك رءوس بغير أعناق، وأذرع بغير أكتاف وأعين بغير جباه، أي أنه كان هنالك أعضاء مفردة تنشد التجمع ثم اجتمعت هذه الأعضاء كيفما اتفق لها، فنشأ عن ذلك كائنات زاحفة لها أيد لا يحصى عددها وكائنات لها وجوه وصدور تتجه اتجاهات مختلفة وكائنات لها أجساد الثيرة ووجوه البشر، وأخرى لها وجوه الثيرة وأجساد البشر، وكانت تتجمع فيها الذكورة والأنوثة معا لكنها عقيمة لا تلد، ولم يستطع البقاء من هذا كله إلا بعض الأشكال دون بعضها الآخر، وفي مجال الكيمياء كان لنظريته في العناصر الأربعة أكبر الأثر حتى القرن الميلادى الثامن عشر، وهو يعد المؤسس الحقيقي لعلم الكيمياء، فقد بين ارتباط عناصر العالم المادى فيما بينها، بنسب رياضية محددة.

أما مذهبه الفلسفي فيقوم كما ذكرنا على التوفيق بين المذاهب السابقة فلم يحاول أن يرد الأشياء إلى مادة أولى واحدة على غرار الأيونيين، ولكنه أخذ عنهم موادهم الثلاثة: الماء والهواء والنار ثم أضاف إليها التراب، وعد هذه العناصر الأربعة أصولا قديمة لا تتكون و لا تفسد، ولا يخرج بعضها من بعض، ولا يعود بعضها إلى بعض، و لكل منها كيفية خاصة : الحرارة للنار، و البرودة للهواء، و الرطوبة للماء، و اليبوسة للتراب، فلا تحول بين الكيفيات وبذلك يتحقق شرط الدوام و الثبات الذى تحدث عنه بارمیندس.

و أما ظاهرة التغير التي تحدث عنها هرقليطس فتطرأ على الأجسام من حيث الصورة فتحدث الأشياء بانضمام العناصر الأربعة المختلفة وانفصالها (الأثر الفيثاغورى) على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية، فالاختلاف بين الأشياء يرجع إلى الاختلاف الكمي لا الكيفي.

ولكن ائتلاف العناصر الأولى و انحلالها يتضمن اعترافاً بوجود الحركة بين أجزائها، إذ لا يمكن أن تكون العناصر ساكنة ثم يسعى بعضها إلى بعض حينا ويدبر بعضها عن بعض حينا آخر ، فكيف نعلل هذه الحركة؟ ومن ذا الذى أنشأها وأوجدها بادئ ذى بدئ؟

أما المدرسة الأيونية فلا تتردد فى أن تعترف بان المادة فيها القوة الدافعة التي تولد الحركة بنفسها إذا دعتها الحال إلى الدفع والحركة، فهواء أنكسيمانس مثلاً يحمل فى ذاته قوة كامنة تدفع به إلى هنا وهناك، كما تشكله فى هذا الشيء أو ذلك.

أما انبادوقليس فيرفض ذلك رفضاً باتاً وينكره إنكاراً قاطعاً، فالمادة موات مطلق لا حياة فيها، وإذن فلم يبق إلا أن نسلم أن القوة التى تحرك المادة هى قوة خارجة عنها، ولما كانت المادة هى إما فى اتصال العناصر أو فى انفصالها و لما كان الاتصال والانفصال ضدين مختلفين، فلا يمكن أن ينشأ، عن قوة واحدة، فلا بد إذن أن يكون ثمت قوتان متضادتان كذلك، ويسمى انبادوقليس هاتين القوتين الكبيرتين: المحبة و البغضاء، فأما الأولى فهى قوة توحيد أو وصل تعمل على ضم العناصر، وأما الثانية فهى قوة تفريق من شأنها أن تفصل العناصر، ويتعاقب على العالم أدوار من المحبة والبغضاء إلى مالا نهاية دون استقرار، وتتغلب كل من هاتين القوتين حينا فى الدور الواحد من أدوار العالم دون أن تستقرا لغلبة لإحداهما.

والعالم عند انبادوقليس سائر فى حلقة متصلة، يبدأ من حيث ينتهى، وينتهى من حيث يبدأ فقد بدأ الكون كتلة كرية متجانسة كانت العناصر الأربعة فيها مؤتلفة، متداخلاً بعضها فى بعض مندمجة فى وحدة متماسكة، فلم يكن الماء منفصلاً عن الهواء و لا الهواء منفصلاً عن التراب، بل كانت كلها مزيجاً لا تمايز فيها، ولو انتزعت من المزيج حفنة وحللت إلى عناصرها لتبين أنها تتألف من كميات متساوية من تلك العناصر ، وقد كانت القوة المسيطرة على الكون حينئذ هى المحبة التى جمعت هذه الأشتات، ولكن القوة الأخرى أعنى البغضاء كانت تختبئ خارج حدود الكون تتحفز للعمل على تفككه، فأخذت تتسلل شيئا فشيئا من محيط الكون الخارجى حتى نفذت آخر الأمر إلى قلبه ومركزه، وعندئذ أخذت تدب بين العناصر حركة التنافر و الانفصال، ولبثت تلك القوة الهدامة تعمل بين عناصرها إلى أن تم الانفصال واستقل كل عنصر، فكانت الغلبة للبغضاء، وانحسرت قوة المحبة وانكمشت، ولكنها عادت تتغلغل فى الكون من جديد، فألفت بين تلك العناصر المتنافرة كائنات فى وحدة متناسقة.

وكل ما فى الكون يتكون على هذا النحو بما فى ذلك الآلهة، و أما الأجسام الحية فهى تتكون وفقا لنظرية التطور التى سبق ذكرها حيث تجتمع العناصر بمقادير معينة، بفعل المحبة، فتنبت فى الأرض رءوس بدون رقاب وتظهر أذرع بغير أكتاف....... الخ.

ونظرية المعرفة عند انبادوقليس إنما هى نظرية مادية خالصة، فلقد ذهب إلى أن الإحساس إنما هو تقابل الأشياء وإدراك الشبيه للشبيه، تنبعث عن الأشياء

أبخرة لطيفة، فتلاقى الحواس حيث يخترق البخار المسام فيحدث الإحساس وهذا يفسر لنا لماذا لا تحس الحاسة الواحدة ما هو خاص بالأخرى؟ ولهذا السبب أدخل انبادوقليس التراب فى تركيب النفس لكى تدرك الأشياء الترابية أما الفكر فمركزه القلب لأن الدم أكمل الأمزجة، واختلاف الناس عقلاً يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم فى حجمها وفى طريقة توزيعها وتمازجها.

و تأثر انبادوقليس بالأورفية و الفيثاغورية فاعتنق عقدية تناسخ الأرواح فزعم أن النفوس البشرية آلهة خاطئة، وقعت فى سلطان البغضاء والكراهية وقضى عليها أن تهيم ثلاثين ألف سنة بعيدة عن مقر السعداء، وأن تتقمص الصور الفانية، وادعى انبادوقليس أنه يذكر حيواته السابقة، وأنه يعلم أنه فى المرحلة الأخيرة التى يبلغ بعدها إلى مكانه القديم بعيداً عن الشر والألم وقد كان فيثاغورس قال مثل ذلك عن نفسه كما سبقت الإشارة ووسيلة النجاة لديهما التطهر والزهد.

٢- ديمقريطس DEMOCRITUS

(٤٧٠-؟)

ولد فى أبديرا Abdera من أعمال تراقيا، كانت مدينة غنية بناها الأيونيون بالقرب من مناجم الذهب، وقد قضى زمناً طويلاً فى مصر، وزار فارس وبعدئذ عاد إلى أبديرا حيث أقام ، تتلمذ على رجل يقال له لوقيبوس Leucippus الذى يقترن دائما باسم ديمقريطس تلميذه وصديقه، وآراؤه متضمنة فيما ينسب إلى ديمقريطيس من آراء بحيث لا يمكن الفصل بينهما، و كان مذهبهما الذرى ثمرة جهودهما جميعا، حيث وضع الأستاذ الأساس وأقام التلميذ البنيان.

و المذهب الذرى إنما هو مذهب توفيقى يقوم على التأثر بقول الإيليين أن الوجود كله ملاء وان الحركة ممتنعة بدون خلاء و قد دلتها التجربة على وجود ذرات مادية غاية فى الدقة كالتى تتطاير فى أشعة الشمس، و كالذرات الملونة التى تذوب فى الماء، والذرات ذات الرائحة التى تتصاعد مع الدخان فى الهواء ودلتهما على أن الخشب يرشح منه الزيت والماء وأن الضوء يخترق الأجسام الشفافة، وأن الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريبا فبدا لهما أن فى كل جسم مساما خالية يستطع جسم آخر أن ينفذ منها، وذهبا إلى أننا لو حللنا المادة إلى جزيئاتها لانتهينا إلى

وحدات لا تقبل التقسيم وهي ما أطلقنا عليه اسم الذرات التى تتكون من مجموعها مادة الكون، و هي لا نهائية العدد وتبلغ من الدقة حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس، وليست عناصر الكون أربعة كما ذهب انبادوقليس إنما هى عنصر واحد متجانس، لأن الذرات الأولى متشابهة متجانسة تتساوى جميعا في انعدام الصفات و الخصائص، إلا أنها تختلف حجما وشكلا، فمنها ما هو على شكل أحرف الهجاء، وما هو مستدير و مجوف و أملس وخشن .. ولما كانت الذرات خلواً من الصفات لزم أن تكون هذه الصفات التى ندركها في الأشياء ناجمة عن كيفية ائتلاف الذرات في تكوينها للأجسام ولكنا مهما جردنا تلك الذرات من الصفات، فلا مناص من أن نضيف إليها واحدة أو اثنتين، فهي صلبة ما دامت قد بلغت حداً لا تقبل معه التجزئة كما أنها قديمة حيث أن الوجود لا يخرج من اللاوجود و أنها متحركة بذاتها.

وكانت هذه الذرات في خلاء غير متناه تتحرك فيه حركات عشوائية لا انتظام فيها حيث تتلاقى وتفترق فيحدث بتلاقيها وافتراقها الكون والفساد، ولولا الخلاء لما تمايزت الجواهر و لما كانت الكثرة، ولامتنعت الحركة، وبذلك ترك لوقيبوس وديقريطس الحركات الأولى للذرات بغير تعليل.

والنفس مادية، مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة من حيث أن النفس مبدأ الحركة في الأجسام الحية، إنها الجواهر المستديرة التى تؤلف النار ألطف المركبات و أكثرها تحركا، فالنفس جسم ناري، والجواهر التى تتركب منها منتشرة في الهواء، وتتغلغل في البدن كله بالتنفس، ما دامت الحياة والحركة. وهي أكثر عددا في مراكز الإحساس و الفكر، أى أعضاء الحواس والقلب و مادامت حاصلة كلها في البدن دام الشعور، فإذا ما فقد بعضها كان النوم و اللا شعور وإذا فقد معظمها كان الموت الظاهر، و إذا فقدت جميعا كان الموت الحقيقي أى فناء الشخص.

و المعرفة تتم بالإدراك الحسي والفكر، فأما الإدراك الحسي فيكون بتحلل بخارات لطيفة من الجسام في كل وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه فهي في صور وأشباه تفعل في الهواء المتوسط بين الشيء و الحاسة فعل الخاتم في الشمع، وتتغلغل في الحواس فتدرك، وأما الفكر فما هو إلا الحركة الباطنة التى تحدثها الاحساسات في المخ، أو هو الصورة المحسوسة ملطفة فإن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

٣-أنكساغوراس ANAXAGORAS
(٥٠٠--٤٢٨)

ولد فى كلازومينيا Clazomenea تلك البلدة القريبة من أزمير فى آسيا الصغرى وكان واسع الثراء، ولكن الغنى لم يلهه عن طلب العلم، ولما ناهز الأربعين قصد إلى أثينا ينشد الحكمة، وتفلسف بها فكان أول من غرس بذور الفلسفة فى أرضها، وفيها توثقت أواصر الصلة بينه وبين أعلام الرجال فى عصره، فكان صديقا حميما للسياسى العظيم بركليس، ولما أذن نجم بركليس بالأفول أصبح هدفا لكيد الخصوم السياسيين، فرموه بالإلحاد، ألم يقل أنكساغوراس أن الشمس صخرة ملتهبة، و أن جرم القمر من تربة الأرض فيالها زراية بالشمس والقمر، وهما عند اليونان إلهان، وقدم الفيلسوف إلى هيئة القضاء، ولكنه فر من المدينة، وعاد إلى وطنه فى آسيا الصغرى حيث استقر فى مدينة لامبساكوس Lampasacus حتى وفاته بعد أن بلغ من العمر اثنتين وسبعين سنة.

أقام انكساغوراس فلسفته على نفس الأساس الذى اتخذه من قبل أبنادوقليس، فأنكر الصيرورة المطلقة، لأنه كان يعتقد أن المادة لا تفنى ولا تستحدث، وأن الأشياء متباينة فى الحقيقة كما تبدو لنا، واستعرض انكساغوراس آراء السابقين، فرأى الدريين يزعمون أن عنصر الكون ذرات متجانسة الجوهر مختلفة الصورة، ورأى أنبادوقليس يذهب إلى أن أصل العالم عناصر أربعة فرفض المذهبين جميعا، فليس مصدر الأشياء عنصرا واحدا هو الذرات، ولا العناصر الأربعة، بل أن أنواع المادة – على اختلافها– سواء فى الأصالة و الأولية، وليس ما يبرر أن نلتمس أصل الذهب فى التراب أو النار، فلم لا يكون الذهب والتراب والخشب..الخ. أنواعا أولية وعناصر أساسية لم ينشأ أحدها من الآخر؟ وإذن ففى الكون من الأصول و العناصر بمقدار ما فيها من مواد.

وهكذا لم يرد انكساغوراس الأشياء إلى مادة واحدة على نحو ما ذهب الطبيعيون الأول أو بضع مواد معينة كما ذهب انبادوقليس كما أنكر زعم الدريين إمكان تقسيم المادة إلى ذرات لا تقبل التقسيم، و أكد أن المادة تتجزأ إلى مالا نهاية، دون أن تفقد القسمة طبيعة الشئ المقسم.

وقد لاحظ أنكساغوراس أن الخبز الذى يأكله و الماء الذى يشربه ينميان جميع أجزاء البدن على السواء من دم ولحم وعظم وشعر وظفر، ولاحظ أيضا أن من سبقه من الفلاسفة اتفقوا على القول أن الوجود لا يخرج من اللا وجود.

فكيف يخرج الشعر من اللا شعر واللحم مما ليس لحما؟ أعلن أنكساغوراس أن الأشياء موجد بعضها فى بعض على ما هو عليه، وأن الكل فى الكل، أى أن الوجود مكون من مبادئ لا متناهية عددا وصغرا.

هى طبائع أو جواهر معينة فى أنفسها، تجتمع فى كل جسم بمقادير متفاوتة، فيتحقق بهذا التفاوت الكون والفساد، ويتغير لكل جسم نوعه بالطبيعة الغالبة فيه، بحيث يكون كل جسم عالما لا متناهيا يحوى الطبائع على اختلاف كل منها بمقدار محدد، فتختلف الظواهر والأسماء تبعا لذلك.

وإذن فالماء و الخبز يحتويان مبادئ لا متناهية فى الصغر، عظمية ولحمية ودموية ... الخ. فلا يوجد جسم محسوس هو متجانس مهما دق، و لا يوجد ما هو أبيض خالص أو أسود أوحلو ، أو لحم، أو عظم، أو غير ذلك فى صورة نقية خالصة، ولكن ما يغلب فى الشيء هو ما يلوح أنه طبيعته الخاصة، فيعرف به ويتميز عما عداه، والكون والفساد استحالة شئ إلى شئ بأن يزيد بعض الطبائع فتظهر للحواس، أو ينقص فيخفى عليها ويظهر غيره.

والطبائع قديمة، و لكنها ليست متحركة بذاتها، وقصة نشأة الكون تتلخص فى أن تلك الملايين من العناصر المادية كانت فى الأزل خليطا متماسكا فى كتلة تمتد من المكان إلى مالا نهاية على نحو ما ذهب انكسميندريس حينما وضع اللامتناهى، ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التى ميزت الأشياء وأظهرتها وهذا الفاعل هو العقل Nous "و هو ألطف الأشياء وأصفاها بسيط مفارق للطبائع كلها، إذ لو كان ممتزجا بشيء آخر أيا كان لشابه سائر الأشياء ولما استطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التى يفعل بها وهو خالص، عليم بكل شئ، قدير على كل شئ، متحرك بذاته".

وهكذا خطا انكساغوراس بالفلسفة خطوة جديدة سمت بها عن مستوى المادة فلقد بهره ما يمثل الكون من نظام وجمال وتناسق، فأدرك على الفور أنه يستحيل على قوة عمياء أن تخرج هذا العالم الدقيق الجميل المتناغم، فهو لا يخبط فى سيره خبط عشواء، بل يقصد إلى غرض محدد، فلا مناص من الإقرار بأن عقلا

ذكيا يدبر المادة ويحكمها، وهو الذى رسم لها خطة السير، ونسق بين أجزائها، وخلع عليها هذا الجمال الفاتن الخلاب فكان انكساغوراس أول من ميز تمييزاً واضحاً بين عنصرى العقل والمادة، بعد أن كانت الفلسفة لا تعترف إلا بالمادة وحدها، ألا أن العقل فى نظر انكساغوراس لم يخلق المادة من العدم، بل إن العقل و المادة عنصران قديمان.

وقد بعث العقل فى المادة الحركة و النظام بأن اندس فى مركز الكتلة المادية الأولى اللا متناهية، والتى امتزجت فيها ألوان المادة امتزاجاً و لما استقر العقل فى قلب المادة اضطربت بالحركة، فاهتزت النواة المركزية من المادة، ثم أخذ نطاق الحركة يتسع من تلقاء نفسه كما تلقى بالحجر فى الماء فتحدث موجة دائرية تأخذ فى الاتساع شيئا فشيئا حتى تشمل المحيط بأسره وكلما انبسط نطاق الحركة تناولت مادة جديدة فدفعت بها إلى الحركة، وهلم جراً، وسيظل تيار الحركة إلى الأبد يوسع من نطاقه ويتناول جديداً من المادة ويسعى بدوره إلى التماس أشباهه من المادة ليندمج فيها فالذهب يتحد بالذهب، والخشب يلتئم بالخشب و الماء يلتقى بالماء.

وأول ما انفصل من الذرات ما توافر فيها الحرارة والجفاف والخفة فاجتمعت وكونت الهواء العالى (الأثير) ثم جاءت بعد الأجزاء الباردة المظلمة فكونت الهواء السافل الذى دار حوله المركز فنشأت الأرض على شكل قرص يسبح فوق الماء، وكل أجرام السماء قطع صخرية انتشرت من الأرض نتيجة لدورانها وكان يعتقد أن هنالك كثيراً من العوالم الأخرى غير عالمنا هذا بشموسها وأقمارها وأنها جميعا مأهولة بالسكان.

وخلاصة القول أن لفلسفة أنكساغوراس طابعين مميزين: فهو أول من فصل العقل عن المادة، فاتجهت أنظار الفلاسفة من بعده إلى هذه الناحية الجديدة: العقل، يتخذونها دون الظواهر الطبيعية موضوعاً لدراستهم وثانياً فقد حطم النزعة الآلية التى سادت قبل عهده، إذ كانت تفسر الأحداث بعللها، أما هو فقد اتجه بتفسير الظواهر إلى أغراضها و غاياتها، وبذلك احتل انكساغوراس مكانا خاصا فى هذا الدور من الفلسفة، حتى قال أرسطو عنه: "لقد بدا كأنه الوحيد الذى احتفظ برشده بازاء هذيان أسلافه".

السوفسطائيون THE SOPHISTS

كان انكساغوراس خاتمة تلك المرحلة من مراحل الفلسفة اليونانية حيث أبرز دور العقل على نحو ما رأينا، فظهرت جماعة السوفسطائية الذين تشككوا في العقل و أحكامه، و انتشرت حركتهم في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد.

ولفظة "سوفيسطوس" لم يكن لها معنى مرذول في أول أمرها إذ كان معناها أقرب إلى ما نعنيه اليوم من كلمة "أستاذ" فقد كان السوفسطائي يكسب عيشه بتعليم الشبان بعض الأمور التي كان يظن أنها قد تنفعهم في الحياة العملية، ولما لم تكن الدولة عندئذ تخصص من مالها لمثل هذا التعليم فقد جعل السوفسطائيون يعلمون من كان في مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم، ثم لحق لفظ "سوفسطائي" التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، لأنهم كانوا مجادلين مغالطين، فلحقتهم الزراية واصبح لقبهم سبة على مر الأجيال.

بيد أن السفطائيين لم يخلقوا فلسفتهم من عدم بل انتزعوها من بيئتهم فجاءوا صورة دقيقة لعصرهم، ومن أجل ذلك ينبغي أن نلقي نظرة سريعة على بلاد اليونان في زمانهم، فمن المعلوم أن أرض اليونان وعرة المسالك لذلك فقد نشأت في أوديتها التي تتخللها الجبال المرتفعة مدن متفرقة لا يتصل بعضها ببعض في سهولة ويسر، فلم تكن اليونان أمة واحدة تشرف عليها حكومة واحدة بل كانت كل مدينة من تلك المدن المستقلة تحكم نفسها بنفسها، وتضع ما يروق لها من قوانين، وقد أدى تفرق القوم في مدائن مستقلة إلى تنافرهم وتناكرهم ، فتولد بينهم شعور المنافسة، وتمكنت من نفوسهم العصبية للبلد و أخذت نزعة الأنانية تتسع من عصبية المدينة إلى عصبية الفرد لشخصه، فأصبح الفرد فوق صالح مدينته، وهكذا استولى على الناس حب النفس، وقد أدى العلم والفلسفة إلى الاستهانة بالعقيدة الدينية، ونبذ الناس آلهتهم القديمة وراء ظهورهم لأنهم شعروا بعد أن استنارت عقولهم أن تلك الآلهة لم تكون جديرة بالعبادة والتقديس، فما ظنك بآلهة نسبت إليها كل صنوف النقص والفجور كما صورها شعراء اليونان فيما رووا من شعر وأساطير؟ وقد تبين لنا فيما سبق أن بعض الفلاسفة كانوا يناصبون الدين السائد العداء في غير تكتم و لا خفاء، وصاحب ذلك

انحلال الأخلاق وذهاب هيبة السلطان والاستهانة بالعادات والتقاليد ولم يكن السفطائيون إلا مرآة مجلوة انعكست على صفحاتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا للقوم فى حياتهم العملية من ميول ونزعات.

لم يكن السوفسطائيون مدرسة فلسفية كالفيثاغوريين أو الإيليين، لها آراء خاصة تربطها عقيدة فلسفية، وإنما كانوا طائفة من المعلمين متفرقين فى بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة، فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة يتقاضون على تعليمهم أجرا، وكان اليونان يستهجنون أن يباع العلم ويشترى، ويعد السوفسطائيون بحق مؤسسى علم البلاغة، فقد اهتموا بتعليم تلاميذهم البيان والإلقاء و القدرة على الجدال لإفحام خصومهم أما بفكرة صحية أو بلعب بالألفاظ، أو بخداع المنطق وتمويه الحقيقة، وقد اشتغل السوفسطائيون أيضاً بمهنة المحاماة ومعلوم أن نجاهم فى مهمة الاشتغال بالدفاع عن المتهمين فى ساحات القضاء مرهون بالمهارة الخطابية بغض النظر عن إظهار الحقيقة.

وأشهر السوفسطائيين اثنان: بروتاغوراس وغورغياس:

١- بروتاغوراس PRTOAGROAS
(٤٨٠-٤١٠)

هو أقدم السوفسطائيين عهداً، ولد فى أبديرا، وأخذ يطوف فى أنحاء إيطاليا الجنوبية و اليونان، ثم قدم إلى أثينا حوالى ٤٥٠ سنة، ولم تطل إقامته فيها لأنه كان قد صنف كتابا بعنوان "الحقيقة" استهله بقوله: "أما الآلهة فلا استطيع أن أجزم بوجودهم، ولا أتصور أشكالهم فإن عوائقا كثيرة تحول بينى وبين الوصول إلى المعرفة الصحيحة أخصها غموض المسألة وقصر الحياة" فاتهم لذلك بالإلحاد و حكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علنا، ففر هارباً من أثينا وقصد صقلية، ولكن السفينة غرقت به فى الطريق.

وكان الفلاسفة قبل السوفسطائيين يفرقون بين الحس و العقل، ويفرقون بين ما يدرك بالحس وبين ما يدرك بالعقل، ويرون أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس وممن ذهب إلى هذا الإيليون، وقرروا أن الحواس غاشة وخادعة، وكان هؤلاء

الذين يفرقون بين الحس والعقل يرون أن حس كل إنسان خاص به، أما العقل فقدر مشترك عام.

جاء السفسطائيون فأنكروا هذا، وكان المحور الذى دارت حوله فلسفة السوفسطائيين جميعا هو عبارة بروتاغوراس المشهورة "الإنسان مقياس كل شئ" وكانت هذه الجملة تمثل كما رأينا ميول الناس في ذلك العصر.

وقد شرح أفلاطون في محاورة تيتياتوس عبارة بروتاغوراس المذكورة فبين أنها تستند إلى الجمع بين رأيى هرقلطيس و ديمقريطس: الأول فى قوله بالتغير المستمر، والثانى فى قوله إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فخرج بروتاغوراس من هذين الرأيين بقوله "إن الأشياء هى بالنسبة إلى على ما تبدو لى، وهىبالنسبة إليك على ما تبدو لك ، وأنت إنسان (فرد) وأنا إنسان" أى أن ما يظهر للشخص أنه الحقيقة فيكون هو الحقيقة له، فإذا اختلفنا فى رؤية شئ فما أراه أنا حق بالنسبة لى و ما تراه أنت حق بالنسبة لك، إنها الاحساسات متعددة متعارضة، أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد و لا يرتعش الآخر فما عسى أن يكون فى هذا الوقت الهواء ذاته، هل نقول أنه بارد أم نقول أنه ليس باردا؟ أم نسلم أنه بارد عند الذى يرتعش وليس ببارد عند الآخر؟ إذن فلا يوجد واحد فى ذاته وبذاته، ولا يوجد شئ يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط، لأن كل شئ فى تحول مستمر، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد، ويخلص بروتاغوارس مما تقدم إلى أنه ليس هناك خطأ، بل مستحيل وجود الخطأ، فكل ما تراه إنما هو صواب بالنسبة إليك.

٢- غورغياس GORAGIAS
(٣٧٥-٤٨٠)

ولد فى ليونتيوم من أعمال صقلية، وأخذ العلم عن أنبادوقليس وعنى باللغة والبيان ، فكان أفصح أهل زامنه قدم إلى أثينا سنة ٤٢٧ فخلب ألباب أهلها ببلاغته، وعظم صيته، وضخمت ثروته، وضع كتابا عنوانه "اللا وجود" حاول فيه أن يقيم الدليل على ثلاث قضايا هى:

١- لا شئ موجود.

٢- وإن وجد الشيء فلا يمكن أن يعرف.

٣- وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله إلى الغير.

أما القضية الأولى فقد تابع فيها الفلاسفة الإيليين الذين أنكروا وجود الأشياء التي تقع تحت الحواس، والذين أثبتوا أن صفة الوجود وحدها هي الموجودة، أما كل هذه الأشياء التي تملأ جوانب الكون التي تطرأ عليها الحركة والتغير فباطلة خدعتنا بها الحواس، وكان غورغياس يستعير منهج زينون في الجدل،فقرر أن اللا وجود غير موجود من حيث أنه لا وجود، و الوجود: إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثا فأن كان قديما فهذا يعني أن ليس له مبدأ، وأنه لا متناه، ولكنه متحيز بالضرورة في مكان ، فليزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهياً، وإذن فليس الوجود قديماً، أما إن كان حادثاً فهذا باطل لأن النشأة من العدم مستحيلة، لأن شيئا لا يخرج من لا شئ وأما تسلسله من وجود قبله فهذا ينفي أن تكون له بداية، وإذن فلا شئ موجود.

و أما القضية الثانية التي تقرر أنه حتى لو فرضنا وجود شئ، فلا يمكن معرفته، فهي نتيجة لازمة لاعتماد السوفسطائيين في تحصيل المعرفة على الحواس وحدها دون العقل. و مادامت ادراكات الحواس تختلف عند الأشخاص بل تختلف عند الشخص الواحد في الظروف المختلفة ، فلا يمكن الجزم بحقيقة الشيء كما هو. وترتيب المعرفة على الحواس يؤيد أيضا قضية غورغياس الثالثة: لأن ما يصل عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى شخص آخر.

و قد تابع من أتى فيما بعد من السوفسطائيين هذه التعاليم وطبقوها على الساسية والأخلاق. فقالوا إذا لم يكن هنالك حق في الخارج، وكان ما يظهر للشخص أنه الحق فهو حق بالنسبة إليه وحده، فلا يمكن أن يكون ثمة قانون خارجي أخلاقي عام يخضع له الناس جميعاً، وإنما المعيار هو إحساس الشخص نفسه، فليس ثمة فضيلة أخلاقية عامة، ولا عدالة مطلقة، وإنما تلك المعاني من اختراع الضعفاء ليتجنوا سلطان الأقوياء.

هذه هي المبادئ السوفسطائية الهدامة، وهي تعاليم تقوض عقيدة المجتمع الدينية، وقيمه الأخلاقية، ومعاييره السياسية، فكانوا لذلك مثاراً لسخط من جاء بعدهم من الفلاسفة، وموضعاً لانتقادهم وهدم تعاليمهم وقد مهدوا بذلك الطريق لظهور سقراط وأفلاطون - حيث بدأت مرحلة النضج في تاريخ الفلسفة

اليونانية ، ألا إن السوفسطائيين على الرغم من مثالبهم، فإنهم نشروا التعليم في بلاد اليونان، وهيجوا الأفكار للبحث الفلسفي، والمناقشة العقلية في أساس المعرفة والأخلاق.

سقراط SOCRATES
(٤٧٠-٣٩٩)

حياته وشخصيته:

تواجه مؤرخي الفلسفة صعوبة بالغة في دراسة حياة سقراط و مذهبه، إذ أن لدينا ثلاث روايات متضاربة تحدثنا عنه، فضلا عن الإشارات المقتضبة التي يوردها أرسطو في مصنفاته عن سقراط، وهذه الروايات الثلاث لثلاثة معاصرين هم: أرسطوفان Aristophanes و أفلاطون Plato و اكسانو فون Xenophon ونحن مضطرون إلى الرجوع إلى هذه الروايات المختلفة للتعرف على حياة الرجل وفلسفته، إذ أن سقراط لم يدون آراءه.

أما الرواية الأولى - أعني رواية الشاعر الهزلي أرسطوفان فنجدها في مسرحية السحب Clouds ، وقد صور ارسطوفان بقلمه الساخر سقراط كواحد من السوفسطائيين لأنه - كسائر الشعراء المعاصرين- كرهوا سقراط، كما سنعلم بعد قليل.

أما الرواية الثانية، فهي رواية اكسانوفون أحد تلاميذ سقراط، ولقد كان هنالك اتجاه بين المؤرخين أن يظنوا الصدق فيما يرويه اكسانوفون بحذافيره، عن أستاذه، لأنه لم يكن له من الذكاء ما يعينه على اختلاق ما ليس بصحيح وهذا القول بعيد جدا عن الصواب، كما يلاحظ برتراندرسل، ذلك أن ما يقرره الرجل الغبي عما يقوله الرجل الذكي، يستحيل أن يكون دقيقا، فالرجل يحول - على غير وعي منه- ما يسمعه إلى ما يستطيع هو أن يفهمه و لهذا قدم لنا اكسانوفون في مذكراته Memorbilia صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من مكانة عالية، إذ أن اسمه يشطر تاريخ الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله و ما بعده.

بقيت الرواية الثالثة عن سقراط ، ولعلها أهم الروايات إذ أنها رواية تلميذه العبقري أفلاطون، إلا أنها تتضمن مشكلة مهمة وهي أنه من أ صعب الأمور أن نحكم إلى أي حد يريد أفلاطون أن يصور سقراط كما وقع فعلا في التاريخ، وإلى أي حد

يريد بالشخص الذى يسميه سقراط فى محاوراته، أن يكون لسانًا معبرا عن آرائه هو فحسب، فلم يقتصر أفلاطون على أن يكون مؤرخا بل كان قبل ذلك فيلسوفا قوى الخيال، فلا يزعم أحد أن الحديث الوارد فى محاوراته قد حدث كما أورده، إن براعة أفلاطون فى الأدب القصصى تلقى شيئا من الشك عليه كمؤرخ، ومن ناحية أخرى فأن أفلاطون قام بتسجيل آراء أستاذه و محاكمته ، ولحظاته الأخيرة قبل أن يعدم، فى محاورات مثل "الدفاع" و "مينون" و "كريتون"، وذلك بعد موت سقراط ببضعة أعوام أى أن ما أثبته أفلاطون فى هذه المحاورات هو أقرب ما يكون لما وعته ذاكرته مما قاله سقراط فعلاً.

ولد سقراط فى أثينا، و كان والده Sophroniscus نحاتاً وكانت أمه قابلة، بدأ حياته بتعلم حرفة أبيه، ثم اتجه للفلسفة، وأفاد من الآراء الفلسفية السابقة، وبخاصة الفيثاغورية، كما أفاد من مناهج السوفسطائيين الذين تصدى لهم، وكان ينفق وقته فى مناقشات مفكرى عصره، وفى تعليم الشبان الفلسفة، دون أن يتقاضى أجرا على هذا التعليم كما كان يفعل السوفسطائيون وعاش زاهداً، يرتدى الملابس البالية، ويسير حافى القدمين، لا يحفل بحرارة الجو أو برودته، ولا يكترث بجوع أو ظمأ، التحق بالخدمة العسكرية وأثار دهشة الجنود بقوة احتماله للظروف القاسية واشتهر بسيطرته العجيبة على شهوات جسده.

أحبته الجماهير على الرغم من دمامة خلقته، إذ كان له أنف أفطس وبطن كبيرة، ولكن كرهه رجال الحكم والشعراء و الأدباء فاتهموه بإفساد الشباب، ونشر الإلحاد وإنكار الآلهة، فحوكم وأعدم بتناول السم و هو فى سن السبعين تقريبا.

أحبه تلاميذه وأعجبوا به أشد الإعجاب، حتى إن أحدهم ويدعى شريفون ذهب إلى معبد دلفى، حيث تقيم عرافة الإله أبولون، وسألها عمن يعد أحكم رجال اليونان، فأجابته على الفور بأنه سقراط، ولما عرف سقراط قول الكاهنة استغربه، ولكنه لم ينكره، لأن هذا القول تأيد عنده بصوت داخلى سمعه فى نفسه منذ مدة، وكان يسميه صوت الإله، ولم يكن ذلك الصوت إلا صوت الضمير، واعترف سقراط بأنه لم يكن يتخذ فى أمور حياته رأياً حاسماً إلا بعد الرجوع إلى نفسه و الإصغاء إلى هذا الصوت الداخلى: صوت الإله فى نفسه، هذا هو الصوت الذى جعله يستمر فى مناقشة شبان أثينا، ويحثهم على مراجعة أنفسهم، ويمضى فى ذلك ليله ونهاره، لا يستريح و لا يريح، يبقى متيقظاً ويوقظ الآخرين معه.

هذا الصوت هو الذى جعله يطوف بين الناس الذين شاعت عنهم الحكمة و يمتحنهم لكى يستوثق من صحة نبوءة الكاهنة، فقصد بادئ ذى بدء رجلاً من رجال السياسة "ظنه كثير من الناس حكيماً، وظن بنفسه أكثر مما ظن به الناس" فما أسرع ما تبين أن الرجل لم يكن من الحكمة فى شئ، فأوضح له سقراط ذلك فى رفق وثبات، فكانت النتيجة أنه كرهه. فقصد بعدئذ إلى الشعراء و طلب إليهم أن يفسروا بعض فقرات وردت فى أشعارهم لكنهم عجزوا عن أداء ما طلب إليهم، فعرف عندئذ أن الشعراء لا يكتبون الشعر صدروا عن حكمة فيهم، لكنهم يكتبونه بضرب من العبقرية و الوحى. ثم ذهب إلى رجال الصناعة، ولقى عندهم ما لقى عند هؤلاء من خيبة الرجاء.

و يقول إنه فى غضون ذلك كله كان يغير عليه صدور كثير من الناس من ذوى الخطر وأخيرا توصل إلى أن الإله وحده هو الحكيم، إن حكمة الناس قليلة لا تغني، واكتشف أن حكمته التى تميز بها على سائر الناس هى تمكن فى أنه يعلم جهله وأن معرفته لا تساوى شيئا، بينما غيره جاهل يدعى العلم، فمضى فى مهمته يعلم الحكمة معتقدا أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية.

محاكمته:

كان الشعراء والخطباء ورجال السياسة يقعون فريسة بين يديه كما أشرنا فسخطوا عليه وتقدم بعضهم باتهامه أمام القضاء وكان موجهو الاتهام ثلاثة هم: أنايتس Anytas وهو سياسى ديمقراطى، ومليتس Meletus وهو شاعر شاب مغمور، ولا يكون Lycon هو خطيب مجهول. زعم هؤلاء أن سقراط آثم فى عدم عبادته للآلهة التى تعبدها الدولة، وفى إحلاله آلهة جديدة محل هؤلاء وهو فضلاً عن ذلك آثم فى إفساده للشباب بتعليمهم وفق مبادئه.

و يمضى فى حديثه فيقول: إنه بالإضافة إلى متهميه الرسميين، هناك طائفة كبيرة من متهمين غير رسميين، لم ينقطعوا – منذ كان القضاة أطفالاً – عن إذاعتهم فى الناس "عن رجل يدى سقراط وهو حكيم يتأمل فى أمور السماء العليا، وينقب فى الأرض السفلى ، ويقلب الباطل حقاً فى الظاهر".

ويقول: وهذا الاتهام الذى يوجهه الرأى العام منذ زمن بعيد، أشد خطراً من الاتهام الرسمى، ويدحض عن نفسه هذا الاتهام مبينا أنه ليس من رجال العلم، "فلا شأن لى قط بالتفكير التأملى فى الطبيعة المادية".

ويشير سقراط إلى نبوءة راعية دلفى، وأثرها فى حياته، وأنه قد أنفق حياته كلها فى الكشف عن جهل من كانوا يزعمون لأنفسهم الحكمة، مما أنزل به فقراً مدقعاً لكنه أحس أن واجبه هو أن يؤيد راعية الإله فيما قالت.

ويقول سقراط إن الشبان من الطبقات الغنية لم يكن لديهم من العمل الكثير ما يشغل أوقاتهم، فكانوا يستمتعون بالإنصات إليه، وهو يفضح جهل الناس، وكانوا ينسجون على منواله، فزادوا بعملهم هذا من أعدائه، لأن الناس لم يريدوا الاعتراف بأن ادعاءهم العلم قد افتضح.

ثم يستطرد سقراط – الذى كان جنديا عرف الانضباط – قائلا: "يأمرنى الإله أن أؤدي رسالة الفيلسوف، التى هى البحث فى نفسى و فى سائر الناس"، وأنه لمما يشينه أن يتخلى عن مهمته الآن، كما كان يشينه أن يتخلى عن مكانه فى ميدان القتال، إن الخوف من الموت ليس من الحكمة، إذ لا يدرى أحد إن كان الموت لا يفضل الحياة، فلو وهب الحياة على شرط ألا يعود إلى ما عرف عنه حتى اليوم من تأمل فكرى، لأجاب "أيها الأثينيون، أنى أكرمكم و أحبكم، و سأكون أطوع لله منى لكم، وما دمت حيا قويا، لن أقلع عن ممارسة الفلسفة وتعليماتها".

ثم يمضى موجها حديثه إلى قضاته" أريد لكم أن تعلموا أنكم إذا قتلتم رجلا مثلى، فستضرون أنفسكم أكثر مما تضروننى، إننى لن أضار بأى حال من الأحوال، لن يضرنى مليتس كلا، و أنيتس، إنهما لا يستطيعان أن يلحقا بى الأذى، لأن رجل السوء لا يسمح له أن يؤذى من هو أفضل منه، إننى لا أنكر أن أنايتس قد يقتل من هو أفضل منه، أو قد يطوح به إلى المنفى أو قد يسلبه حقوقه المدنية، وقد يتصور ، وربما يتصور الناس معه، أنه ينزل به الأذى أكثر مما ينزل بنفسه، لكنى لا أوافق على ذلك ، لأن الشر المنطوى عليه فعل كفعله – أعنى الشر الكامن فى إزهاق نفس بغير حق– أعظم جدا من ذلك الأذى".

ويقول إنه يدافع، لا من أجل نفسه، بل من أجل القضاة، إنه بمثابة النذير، أرسله إلى الدولة، وربما تظنون أنه من اليسير أن تقضوا على بضربة واحدة – كما

ينصح أنايتس – وعندئذ يتاح لكم أن تستأنفوا النوم بقية حياتكم، إلا إذا أرسل لكم الله في عنايته بكم نذيراً آخر.

وأشار إلى أن بين الحاضرين عدداً كبيراً من تلاميذه الأسبقين، كما أن بينهم آباء هؤلاء التلاميذ وإخوتهم ، ولم يطلب إلى واحد من هؤلاء جميعاً أن يتصدى للشهادة بأنه– أي سقراط– يفسد الشباب وأبى أن يجرى مجرى العادة المألوفة فيعرض أبناءه في المحكمة باكين، لعله ببكائهم أن يستعطف قلوب القضاة إليه، فمثل هذه المشاهد– في رأيه– تضع المتهم و المدينة معا في موضع السخرية، وليست مهمته أن يطلب من القضاة إحساناً، بل أن يقنعهم بصواب حجته.

وبعد أن صدر ضده حكم بالإدانة، ورفضت العقوبة التى اقترحها من ناحيته، وهي أن يدفع غرامة مالية – على أن يكون أفلاطون أحد ضامنيه في دفع الغرامة– خطب خطبة ختامية فقال:

"والآن فيا أيها الرجال الذين حكموا على بالإثم، اسمحوا لى أن أتنبأ لكم لأنني مقبل على الموت، والناس ساعة الموت يوهبون قدرة على التنبؤ، إنني أتنبأ لكم، وأنتم قتلتي – بأنني لن أكاد أرحل عنكم حتى ينزل بكم عقاب أقسى مما أنزلتموه بي، فأنتم مخطئون إذا ظننتم أنكم بقتلكم الناس ستمنعون أي ناقد من الكشف عن شرور حياتكم فليس ذلك طريق الفرار، فلا هو ممكن ولا هو مشرف لكم، أما أسهل الطرق وأشرفها فليس هو أن تكمموا الناس، بل أن تصلحوا من أنفسكم".

ثم استدار إلى أولئك القضاة الذين رأوا براءته، وخاطبهم قائلا:

إن راعيته لم تعترض عليه في شئ مما قاله ذلك اليوم، مع أنها في ظروف أخرى كثيراً ما أسكتته في منتصف الكلام و قال إن ذلك علامة على أن ما حدث لي خير وأن من ظن أن الموت شر، فهو مخطئ، لأن الموت إما أن يكون نعاسا بغير أحلام ، وعندئذ يكون خيرا لا شك فيه – انتقالاً للروح إلى عالم آخر، وماذا يضن به إنسان ثمناً لفرصة تتاح له أن يتحدث مع أورفيوس وموزيوس وهزيود وهومر؟ كلا إن كان حقاً، فأميتوني مرة بعد مرة "أنه في العالم الآخر سيتحدث مع آخرين ممن نزل بهم الموت ظلماً، وهو فوق كل شئ، سيمضي في بحثه عن المعرفة" أنهم في العالم الآخر لن يقتلوا الناس بسبب إلقائهم الأسئلة، لا أنهم يقينا لن يفعلوا .. لقد حانت وستفترق بنا الطرق – أما أنا فإلى الموت، وأما أنتم فإلى الحياة والله وحده أعلم أيهما خير" وهكذا كان سقراط يؤمن بخلود النفس، وأن الموت يخلصها من سجنها.

وكانت أثينا ترسل كل سنة حجيجاً إلى معبد أبولون فى جزيرة ديلوس، فاتفق أن كللت مؤخرة المركب فى اليوم السابق على صدور الحكم، وكان قانوناً مرعياً أن لا تدنس المدينة بإعدام طوال زمن الحج، وقد استغرق فى تلك السنة ثلاثين يوماً، فانتظر سقراط فى سجنه أوبة المركب، وكان تلاميذه يختلفون إليه كل يوم يتلاقون عند الفجر فى المحكمة، فإذا ما فتح الباب دخلوا، وكثيراً ما كانوا يقضون معه النهار بأكمله، و كان هو ينظم فى أوقات الفراغ، ولم يكن قد نظم الشعر من قبل، وإنما نظم امتثالاً لصوت طالما سمعه فى المنام.

وحاول تلاميذه أن يغروه بالفرار بعد أن هيأوا له أسبابه ووفروا له وسائل العيش فى تساليا، ولكنه أبى أن يهرب كالعبيد، وأن يخرج على قوانين بلاده، ولئن كان الأثينيون ظلموه، فلا يسوغ له ذلك فى الاستهانة بالقوانين وتناول السم دون تردد، بعد أن عادت المركب و حل الأجل.

فلسفته:

أولاً :المنهج السقراطى:

انتهج سقراط منهجاً جديداً فى البحث والفلسفة، أما فى البحث فكان له مرحلتان هما: التهكم والتوليد، فأما التهكم فهو المرحلة التى يصطنع فيها سقراط الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يبدأ بتوجيه أسئلة إلى محدثه، وهو فى العادة يختار محدثيه من بين أكبر مشاهير أثينا فى موضوع الحديث، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه إلى اكبر قضاة أثينا، وإذا أراد أن يناقش فى الدين والتقوى يختار أكبر كهنة اليونان وإذ أراد أن يناقش فى الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان فى ألعاب القوى .... وهكذا.

فى هذه المرحلة الأولى نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة، وكأنه لا يدرى من أمر نفسه شيئاً، وذلك حتى يثير فى نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء فيتوهم أنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر فى الرد عليه، ويترءاى له سقراط فى هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير، ولكن شخصيته الحقيقية تبدأ فى الظهور شيئاً فشيئاً حينما يأخذ الخصم فى الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة وسرعان ما يتناول سقراط- فى سخرية لاذعة - ما يعرضه الخصم من تعريفات للموضوع، حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك فى مناقشة سقراط، فيكتفى بأن يتلقى

منه ما يريد هو أن يلقيه إليه، وأن يقف منه موقف الطالب من الأستاذ، ويشبه اليونانيون هذا الأسلوب السقراطي بسلوك نوع من الأسماك يسمى TORPILLE يشل حركة من يلمسه، ومعنى ذلك أن يفحم الخصم ويشل حركته في الجدل.

هذه هي مرحلة التهكم، وهي بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكرى عند اليونان مما أذاعه السوفسطائيون من شك و هدم للعقائد، وعندما ينتهى سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التى تلقاها فى المجتمع تبدأ مرحلة جديدة، وهى مرحلة التوليد.

ومرحلة التوليد هى المرحلة الثانية التى يساعد فيها سقراط محدثيه بالأسئلة والاعتراضات المرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها و هم لا يشعرون، و يحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم، فالتوليد هو استخراج الحق من النفس، وكان سقراط يقول فى هذا المعنى أنه يحترف صناعة أمه القابلة إلا أنه يولد نفوس الرجال، والأمثلة كثيرة فى محاورات أفلاطون على هذين المنهجين ومنها محاورة مينون.

ثانيا: المذهب السقراطي:

كان سقراط يرى أن لكل شئ طبيعة أو ماهية هى حقيقته يكتشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أى تكوين معان تامة الحد، فكان يسأل ما الخير وما الشر؟ وما الحكمة وما الجنون؟ ما الشجاعة وما الجبن؟ ما التقوى وما الإلحاد؟ وهكذا وقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر فى مصير الفلسفة، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس.

وإذا كانت الحواس و مدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس العقل كذلك، وإنما هو عامل مشترك عند جميع الناس، وما دمنا قد سلمنا أنه أداة المعرفة فقد وصلنا إلى نتيجة خطيرة تهدم تعاليم السوفسطائيين من أساسها، وهى أن الحقائق الخارجية ثابتة لأن الناس جميعا يرونها من منظور العقل وحده وهو الذى لا يختلف إدراكه فى شخص عن شخص آخر.

هذا والإدراك العقلى للأنواع هو فى الواقع تعرفيها، فإذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أدخلناها فى تعريف الصفات التى يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة ببعض الأفراد، فلا يجوز مثلاً أن نعرف الإنسان بأنه حيوان أبيض، لأن هذا

اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعاً، ولا أن نقول هو حيوان متكلم بالعربية، لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة ولكنا لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة التفكير لأنها عامة وشاملة التعريف هي نفس الطريقة التي تتبع في تكوين المدركات العقلية، أي جميع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة، فلا شك في أن التعاريف هي التعبير عن مدركاتنا العقلية ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفاً جامعاً لصفته الجوهرية، أمكنا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية، لأننا لو عرفنا المثلث مثلاً استطعنا أن نقارن كل شئ هندسي في الخارج بهذا التعريف لنحكم في يقين هل هو مثلث أم شكل آخر؟ وليس من حق الأشخاص أن يختلفوا في حقيقته فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكد الآخر أنه مربع، ومادام لديهم مقياس يرجعون إليه عند الخلاف، إذن فنحن نستطيع أن نصوغ للفضيلة تعريفاً على أساس إدراكنا العقلي لصفاتها المشتركة في كل الأعمال الفاضلة، و بذلك يكون لدينا معيار نقيس به أفعال البشر فنميز بين خيرها وشرها، ولا يجوز للسوفسطائيين بعدئذ أن يجاهروا برأيهم بأن ما أراه حقاً هو حق لي لأننا ظفرنا بمقياس يقره العقل.

ويعد سقراط بحق هو مؤسس الفلسفة الخلقية، وتدور الأخلاق عنده على ماهية الإنسان، وقد كان السوفسطائيون يزعمون أن طبيعة الإنسان شهوة وهوى و أن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة و أنها متغيرة بتغير العرف و الظروف فهي نسبية غير واجبه الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوى أن يستخفف بها فقال سقراط: بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل و النظام الآلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العادل لا محالة في الحياة المقبلة والإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتماً، أما الشهواني فهو رجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل.

و لم يحفل سقراط بالطبيعيات والرياضيات، فقد ورد في محاورة المأدبة قوله "لا شأن لي قط بالتأمل في الطبيعة المادية" وآثر النظر في الإنسان وهذا ما جعل شيشرون يقول "إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض" وترك سقراط أتباعاً وتلاميذاً علموا في حياته أو ما بعد مماته، وكتبوا مصنفات سقراطية عديدة،

وكان أشهر صغار السقراطيين ثلاثة: أقليدس مؤسس المدرسة الميغارية وأنتستانس مؤسس المدرسة الكلبية، وأرستبوس مؤسس المدرسة القورينائية، وقد أصلح على تسميتهم بصغار السقراطيين، أما السقراطي الكبير فهو أفلاطون.

أفلاطون PLATO
(٤٢٧-٣٤٧)

يكاد الإجماع ينعقد بين مؤرخي الفلسفة على أن أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثراً قديماً ووسيطاً وحديثاً، ولكن المؤرخين يختلفون فيما بينهم بصدد المقارنة بين الفليسوفين الكبيرين وأيهما أعظم أثراً من الآخر فأن كثيراً منهم قطع بأن أرسطو كان بحق "المعلم الأول" بينما ذهب بعضهم من أمثال برتراند رسل إلى أن أفلاطون أعظم أثراً في العصور التي جاءت بعدهما، ذلك أن أرسطو نفسه نتيجة تفرعت عن أفلاطون .

حياته:

كان أفلاطون سليل أسرة أرستقراطية في أثينا، وفي العصر الذى ولد فيه أفلاطون نشبت الحرب بين أثينا و أسبرطة، وشملت جميع أرجاء اليونان، بل جاوزت الحدود اليونانية، ولبثت مضطرمة أكثر من ربع قرن، وانتهت بعد زعزعت القوة السياسية في أثينا، واضطربت خلال أعوام الحرب أمور البلاد الداخلية والخارجية، وكان النظام الديقراطي قد تطرف حتى أمسك الدهماء بزمام الأمر، ولما فسدت أثينا وتضعضعت قواها في الحرب ساء الظن بنظام الحكم الديمقراطي، فلم تكد الحرب تضع أوزارها حتى وثب رجال الطبقة الديمقراطية الأرستقراطية على مناصب الحكم و حاولوا تطهير البلاد من فوضى الديمقراطية وعبثها، ولكنهم لم يفلحوا فيما كانوا يرومون تحقيقه فدعاهم الفشل إلى مزيد من الظلم والاستبداد.

شهد أفلاطون في شبابه هذين العهدين المتلاحقين، فنقم على الديمقراطية، ونفر من الأرستقراطية، فطرح السياسة جانباً، وأخذ في عزلته ينظم الشعر، ولكنه أحرق كل قصائده حين اتصل بأستاذه سقراط في سن العشرين، وبعد إعدام سقراط كثرت رحلات أفلاطون وأسفاره، فرحل إلى ميغارا حيث التقى بصديقه وزميله أقليدس الميغاري و هو يؤسس مدرسته، ثم ترك ميغارا وقصد إلى

قورينا، فمصر حيث قضى زمنا فى عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية، واستفاد من علوم المصريين و بخاصة الفلك، ثم رحل إلى إيطاليا حيث التحق ببلاط الملك ديونيسيوس الكبير، وكان طاغية فلم يكد يقف على تعاليم أفلاطون الأخلاقية والسياسية حتى ثارت ثورته ومثل بأفلاطون أبشع تمثيل، فعرضه فى سوق الرقيق لكى يباع فى المزاد وأوشك أفلاطون أن يقع فى الرق لولا أن افتداه أحد رجال المدرسة القورينائية وعاد إلى أثينا بعد عشر سنوات قضاها فى الأسفار، حيث استقر فيها وانتحى مكانا هادئا هو أحد الملاعب فى شمال غربى أثينا وكان يسمى باسم أحد أبطال القدماء وهو أكاديموس، وفيه أنشأ أفلاطون مدرسة سميت لذلك بالأكاديمية والتف التلاميذ حوله يتعلمون منه الحكمة، وظل يدرس فيها بقية حياته بما يقرب من أربعين سنة، وكان التعليم فى الأكاديمية يتناول جميع جوانب المعرفة، وكان إلى جانب أفلاطون وتحت رئاسته عدد من العلماء المتخصصين فى مختلف فروع المعرفة، يشتغلون جميعا بالتدريس.

مصنفاته:

حفظت لنا جميع كتب أفلاطون تقريبا بخلاف ما كتبه الفلاسفة السابقون عليه وقد صاغ أفلاطون كتبه فى أسلوب الحوار، واتخذ من سقراط بطلا لمعظم محاوراته، فيجرى على لسانه ما يريد أن يقوله هو من فلسفة، وبذلك امتزجت آراء سقراط بآراء أفلاطون حتى لا نستطيع أن نميز بينهما فى كثير من المواضع، وقد كان أفلاطون أديباً فناناً اتسم بالخيال، فهو لا يعرض فكره بوضوح وبطريقة مباشرة وإنما يشرحه عن طريق الاستعارات والأساطير والقصص والرموز، وهى طريقة جميلة ولكنها مربكة، فكثيراً ما يتردد الباحث هل يريد أفلاطون المعنى الحقيقى لكلامه أم أنه قد أتى به على طريق الاستعارة والرمز، وأنه يرمى إلى معنى آخر؟.

و نستطيع أن نقسم كتبه إلى مجموعات ثلاث: أما الأولى فقد كتبها فى مطلع حياته فى العهد الذى مات فيه سقراط أو قبل موته بقليل، أى قبل أن يغادر أثينا فى رحلاته الخارجية و تتسم كتاباته فى هذه المرحلة الأولى بالبساطة و القصر، وهى فى مجموعها صدى فلسفة أستاذه سقراط، إذ لم يكن أفلاطون قد أنشأ لنفسه بعد فلسفة مستقلة.

أما المجموعة الثانية من مؤلفاته، والتى تقع فى المرحلة الوسطى من مراحل حياته تلك التى قضاها فى التنقل و الترحال، فبرز فيها إلى جانب آراء سقراط طائفة من آراء المدرسة الإيلية، وفى هذه المجموعة كذلك نرى فلسفة أفلاطون الخاصة قد أخذت فى التكوين فتظهر فيها إرهاصات نظرية المثل التى لم تكن قد نضجت بعد، فجاءت أصولها مضطربة مهوشة.

أما المجموعة الثالثة فقد كتبها فى مرحلة النضوج، وفى أثناء اشتغاله بالتدريس فى الأكاديمية بأثينا، وفيها نرى أفلاطون شيخاً اكتمل نموه، وسيطر على أفكاره وآرائه، فأخرجها فى عبارات فنية رائعة صافية ولئن كانت المجموعة الأولى تتميز بطابع جمال الأسلوب، والثانية بعمق التفكير، فقد جمعت الثالثة بين هذين الطابعين، فجاءت فكرا ناضجا فى أسلوب جميل.

منهجه:

أولاً: من حيث الشكل:

نلاحظ فى المحاورة الأفلاطونية فنونا ثلاثة:

١- الدراما:

حيث يعين أفلاطون فيها الزمان والمكان وسائر الظروف ويعرض فيها أصنافاً من الأشخاص يصورهم بدقة، وأهم الأشخاص سقراط كما قلنا، فهو يظهر فى جميع محاوراته، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشعراء ورجال السياسة والأثرياء، مما جعل كتب أفلاطون مرآة لعصره.

٢- المناقشة:

هى نسيج المحاورة، وهى بحث فى مسالة، ومحاولة حلها بتمحيص ما يقال فيها، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه، وتتفرع المسائل وقد لا تنتهى المناقشة إلى نتيجة محددة فى بعض الأحيان.

٣- الشرح المرسل:

ويكون فى صورة خطاب يؤيد به قضية ما، أو قصة يصور بها أفلاطون بطريقة رمزية مالا ينال بالبرهان من أمور الغيبيات كحالة النفس قبل اتصالها بالبدن.

ثانياً: من حيث المضمون:

فإن فلسفة أفلاطون أصيلة مبتكرة، ولكنها تقوم على التوفيق والتنسيق والإفادة من الفلسفات السابقة، وأهم العوامل الفلسفية التى أثرت فى أفلاطون هى:

١- فيثاغورس:

حيث استمد أفلاطون منه العناصر الأورفية، أعنى الاتجاه الدينى والإيمان بخلود النفس، والإقرار بحياة الآخرة، وكذلك أخذ أفلاطون عن فيثاغورث احترامه للرياضة و خلطه بين العقل و النظر الصوفى.

٢- بارمنيدس:

فقد استمد منه أفلاطون الاعتقاد بأن العالم الحق أبدى لا يقع فى الزمان، وأن التغير لابد أن يكون وهما ، والبرهنة على ذلك بأدلة منطقية.

٣- هرقليطس:

و قد استقى منه المذهب الذى يقضى بأن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء ما، فإذا جمعت هذا المذهب إلى مذهب بارميندس انتهيت إلى نتيجة فحواها أن المعرفة لا تستمد من الحواس، وإنما يكونها العقل وحده، وهذا الرأي بدوره لاءم النزعة الفيثاغورية كل الملائمة.

٤- سقراط:

والأرجح أن يكون أفلاطون قد أخذ عنه الاهتمام بالمسائل الخلقية والميل إلى البحث عن تعليلات للعالم تكون أقرب إلى التعليلات الغائية منها إلى التعليلات الميكانيكية.

نظرية المعرفة:

يعد أفلاطون أول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها وقد استقصى أنواع المعرفة فكانت أربعة تتدرج فى المنزلة وتتفاضل فى المكانة، وفقاً للترتيب التصاعدى التالى: الإحساس والظن والاستدلال الرياضى والعلم.

١- الإحساس:

هو إدراك عوارض الأجسام - وهو أول مراحل المعرفة، ولو صح زعم الهرقيليطين أن الإحساس هو كل المعرفة لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهية الأشياء، ولصح قول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً

ولكانت جميع الآراء صادقة على السواء: المتناقض منها والمتضاد، فيستحيل العمل والعلم، و لكنهما ممكنان فالقول مردود، وماذا يقول بروتاغوراس فيما يبدو للناس إنه الحق عن حوادث المستقبل فقد يؤكد شخص ما أنه سيكون وزيرا فـي العام المقبل وإذ به يستقبل عامه في غيابة السجن وإذن فما ظنه حقاً تبين أنه وهم باطل.

و الواقع أن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس، فلا يخلو إدراك كائناً من كان من عنصر خارج عن عمل الحواس ، فإذا قلت مثلاً "هذه الورقة بيضاء فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها ولكن الواقع أن فيه جانباً كبيراً من العقل ، إن حاسة الإبصار قد نقلت إليك صورة معينة، فمن إدراك إنها ورقة و ليست قطعة من الخشب أو النحاس أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذى تراه بمجموعات الألوان التى فى ذهنك، فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت أنها ورقة؟ ألم تقم كذلك بإجراء مقارنة أخرى من حيث اللون، فقست هذا اللون المعين الذى ينقله إليك البصر بمعلوماتك السابقة عن الألوان، وحكمت آخر الأمر أنها بيضاء؟ إن هذه المقارنات السريعة لابد منها قبل الحكم إنها عمليات عقلية محضة .

وخلاصة القول إن العلم لا يمكن أن تأتي به الحواس وحدها و إنما العلم هو حكم النفس على الإحساس، و العقل هو الأداة التى نستعين بها فى الوصول إلى العلم وبالعقل يمتاز الإنسان عن الحيوان مع اشتراكهما فى الإحساس .

٢- الظن:

إذا تعلق حكم النفس بموضوعات حسية متغيرة كان الحكم "ظناً" أى معرفة غير معللة، فلا يعلم للآخرين، لأن التعليم تبيان الأمور بعللها، فليس الظن هو العلم الذى تتوق إليه النفس، إذ أنه قد يصدق تارة و يكذب طوراً والعلم صادق بالضرورة إذن موضوع الظن الوجود المتغير ، وهو يقوم على التخمين، بينما موضع العلم الماهية الثابتة وهو قائم على البرهان ، إلا أن الظن قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم.

٣- الاستدلال الرياضي:

وترقى النفس درجة أخرى بدراسة الرياضيات (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى) فإذن هذه العلوم ولو أن موضوعاتها حسية، إلا أن دراساتها تقوم على

تجريدها من الحس، فعلم الحساب مثلاً يعنى بالعدد لا بالمعدود فالعلوم الرياضية تضع أمام الفكر صوراً كلية ونسباً وقوانين تكرر فى الجزئيات ويتم إدراك الموضوعات الرياضية بالاستدلال الرياضى الذى يقوم على المنهج الفرضى وهذه معرفة وسطى بين الظن والتعقل.

٤- العلم :

وهو المعرفة اليقينية، والذى يكفى نفسه ويصلح أساساً لغيره و موضوعاته المثل، أى المعقولات العليا، و يتم إدراك المثل عن طريق الجدل.

نظرية المثل :

انتهى سقراط إلى أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل بعد استعراض الجزئيات وجميع الصفات الجوهرية المشتركة بينهما واستبعاد الصفات العرضية التى تتصف بها بعض الجزئيات دون بعض.

ولكن سقراط حين قرر أن هذه الإدراكات الكلية التى يصل إليها الإنسان بعقله هى المعرفة الحقة، وقف عند الحد، ولم يقرر أن لها وجوداً خارجياً معيناً، فأتى أفلاطون وخطا بعد أستاذه خطوة انتهت به إلى نظريته فى المثل، والتى سلم فيها مع سقراط صحة ما وصل إليه من أن العلم يقوم على الماهيات الكلية، إلا أن هذه الماهيات الذهنية أو المعانى الكلية لها وجود بالفعل يطابقها فى العالم الخارجى أى أن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، فالإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل هى أسماء لها مسميات فى عالم و اقعى هو عالم المثل.

ومادامت الإدراكات العقلية الكلية هى وحدها العلم الصحيح إذن فكل ما نحصل بواسطة الحواس باطل أو ما شبه باطل، فنحن ندرك عدداً عظيماً من الجياد بواسطة الحواس، ولكن العقل يقدم لنا صورة للفرس هى الإدراك الكلىللنوع بصفةعامة، فإذا كانت هذه الصورة الواحدة التى يكونها العقل هى وحدها الحق كانت كل الجياد التى رأيناها فى الحياة العملية ظلا للحقيقة لاالحقيقة نفسها.

ولا يقتصر الأمر على الأشياء المجسدة، بل يتناول كل ضروب المعرفة خذ الجمال مثلاً، فإن سألتك عن الجمال؟ فقد تشير إلى وردة قائلا: إن فى هذه لجمالا، كما تقول ذلك فى فتاة حسناء أو تقوله فى منظر طبيعى أو فى ليلة مقمرة. ولكن هذه كلها أشياء كثيرة يتمثل فيها الجمال، فإن كانت الوردة مثلاً هى الجمال امتنع

أن نقول ذلك في أى شئ آخر، لأن الجمال شئ واحد فماذا عساه أن يكون؟ قد تعترض بأن ليس ثمت جمال واحد، وأنه متعدد يظهر في الأشياء ولا يكون شيئا بذاته ، ولكن ما الذى دعاك إلى القول: إن الوردة والفتاة والمنظر والليلة المقمرة تشترك جميعا فى صفة واحدة هى الجمال؟ أليس ذلك دليلا على أنك وجدت وجها للشبه بينها؟ ومن ادراك بهذا الشبه؟ أنها ليست العين، لأن البصر لا يدل على أن الوردة تشبه في منظرها الليلة المقمرة هذا فضلا عن أن التشابه بين الأشياء لا يعلم إلا بالمقارنة، والمقارنة لا تكون بالحواس، إذن لابد أن يكون في ذهنك فكرة عن الجمال فتعلم مقدار مالها من الجمال.

هذه الفكرة عن الجمال هى الفكرة عن شئ واحد فأما أن يكون لها وجود في الخارج تطابقه أو لا يكون، فإن لم يكن فهى إذن من انتحال الخيال وأحكامه الشخصية ونكون قد عدنا إلى الوراء حيث الفلسفة السوفسطائية التى تقرر أن الإنسان هو مقياس كل شئ. فلم يبق إلا أن نسلم أن فكرة الجمال الموجودة في العقل إنما تطابق شيئا واحدا في الخارج هو الجمال بالذات المستقل عن عقل الإنسان.

و ما قيل عن الجمال ينسحب أيضا على العدل و الخير و البياض و السواد وسائر الصفات الكلية فإن لكل منها حقيقة خارجية، وهى التى يسميها أفلاطون بالمثل Ideas وهى مبادئ عامة مجردة أبدية كاملة لا يحدها زمان ولا مكان وكل مثال منها وحدة لا تتعدد وإنما الذى يتعدد أفرادها، فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى الذى يحاكيه.

ولا تقتصر المثل على الأشياء العقلية كالخير والجمال والعدل والأجسام كالفرس والشجرة والنهر، والصفات كالبياض والسواد، ولكنها تتناول كذلك الأشياء المصنوعة فهذه المقاعد والموائد والملابس لها مثل أيضا، بل أن هنالك مثلا للقبح والظلم ومثلا لصنوف الأقذار.

وليست المثل وحدات منعزلة، ولكنها أعضاء في كل واحد، أى أنها في مجموعها تكون كلا ذا أجزاء، وكل هذه الأجزاء متصل بعضها ببعض فكما أن المثال الواحد يطبق على جزئيات كثيرة من الأشياء المحسة يكون هو بينها العنصر المشترك، كذلك يكون فوق كل طائفة من المثل الدنيا تشترك في صفة ما مثال أعلى منها، وهذا المثال الأعلى نفسه يكون فوقه مضافا إليه ما يشبهه من المثل مثال أعلى،

وهكذا دواليك، فمثال البياض و مثال الزرقة يشملها كلها مثال اللون، ومثال الحلاوة ومثال المرارة تنطوى تحت مثال الطعم ثم تنطوى، مثال اللون والطعم وما إليها تحت مثال أعلى منها هو مثال الكيف وهكذا تظل تتدرج فى العلو حتى يتكون لديك هرم وفى قمته المثال الأعلى الذى يفوق كل ماعداه من المثل، وهو حقيقة الوجود المجردة التى وجدت بنفسها ثم صدرت عنها سائر المثل، بل الكون كله، ذلك هو مثال الخير أساس كل المثل وماعداه مؤسس، ومشتق منه.

أسطورة الكهف:

هذا العالم المعقول مثلنا معه كمثل أناس وضعوا منذ نعومة أظفارهم فى مسكن تحت الأرض فى شكل كهف تطل فتحته على النور ويليها ممر يوصل إلى الكهف، هناك ظل هؤلاء الناس منذ طفولتهم وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك فى أماكنهم، ولا رؤية أى شئ سوى ما يقع أمام أنظارهم، ومن وراءهم تضئ نار اشتعلت عن بعد فى موضع عال، وبين النار والسجناء طريق مرتفع، ولتتخيل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً، متشابهاً لتلك الحواجز التى نجدها فى مسرح العرائس المتحركة، والتى تخفى اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

ولنتصور على طول الجدار الصغير رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التى تعلو الجدار وتعلو أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد أنهم ليشبهونها، ذلك أن السجناء فى موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً غير الظلال التى تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، وكذلك لا يرون من الأشياء التى تمر أمامهم إلا القليل، إن هؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة فى كل شئ إلا ظلال الأشياء المصنوعة.

ولنتأمل ما الذى سيحدث إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم فلنفرض إننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه، ويسير رافعا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التى كان يرى ظلالها من قبل، ولنفرض أيضاً أننا أريناه مختلف الأشياء التى تمر أمامه ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا أن يذكر لنا ما هى، ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التى كان يراها

من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التى نريها له الآن؟ وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التى يمكنه رؤيتها بسهولة والتى يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التى نريه إياها الآن؟ إنه يحتاج فى الواقع إلى التعود تدريجيا قبل أن يرى الأشياء، فى ذلك العالم الأعلى، ففى البداية يكون أسهل الأمور أن يرى فى الظلام ثم صور الناس و بقية الأشياء منعكسة على الماء، ثم الأشياء ذاتها، وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر فيكون تأمل الأجرام السماوية ذاتها فى الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها فى النهار، وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس فى ذاتها، وفى موضعها الخاص وبعد ذلك سيبدأ فى استنتاج أن الشمس هى أصل الفصول والسنين وأنها تتحكم فى كل ما فى العالم المنظور، وإنها علة كل ما كان يراه هو ورفاقه فى الكهف.

فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان يعده حكمة وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك التغير الذى طرأ عليه ويرثى لحالهم؟ ألن يفضل ألف مرة هذه الحالة التى وصل إليها على أن يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟

إن الكهف فى هذه الأسطورة يرمز إلى العالم المحسوس وإدراك الأشباح المعرفة الحسية، والخلاص من الجمود إزاء الأشباح يتم بالجدل، والأشياء المرئية فى الليل أو فى الماء الأنواع والأجناس والأشكال، أى الأمور الدائمة فى هذه الدنيا، والأشياء الحقيقية المثل والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير أرفع المثل ومصدر الوجود والكمال.

ولكن ما علاقة مثال الخير الذى قال عنه أفلاطون "أنه أساس كل المثل" بالا له فى المذهب الأفلاطونى؟ إننا إذا تتبعنا رأى أفلاطون فى الله نراه يعبر عن الله تارة بصيغة المفرد وطوراً بصيغة الجمع، ويتردد فى تعبيراته بين التوحيد والتعدد لأنه يذكر أحياناً ما يفهم منه أن هناك آلهة متعددة ويقول بعد ذلك أن هنالك خالقاً أعلى يدبر العالم ويحكمه، ولكن ما علاقة هذا الإله الأعلى بالمثل وبخاصة مثال الخير؟

إنها مسألة غامضة، والجواب عن هذا السؤال لم يتضح من كلام أفلاطون وضوحاً تاماً لأنه استعمل فى الكلام طريقة ميثولوجية، ومن ثم أخذ الشراح يفرضون

الفروض لشرح هذه العلاقة، وملخص ما قالوا إن هذه العلاقة لا تخلو من أمور ثلاثة لم يسلم كل منها من الاعتراض: فقد نقول إن الله خالق المثل بما فيها مثال الخير وهذا الفرض الأول يهدم نظرية المثل من أساسها، لأنها مؤسسة على أن المثل قديمة لم يخلقها خالق، ولا تدين بوجودها لشيء آخر و قد نقول إن مثال الخير، أوجد الله، وهذا الفرض الثانى يحط من شأن الإله و يجعله مخلوقاً، والفرض الثالث أنه أزلى أبدى و هو يتعاون مع مثال الخير على تدبير هذا العالم، وهذا يجعل مذهب أفلاطون ثانوياً تافهاً. ولما رأى بعض الشراح عقم هذه الفروض فرضوا فرضاً آخر وهو أن الله و مثال الخير كلمتان مترادفتان استعملهما أفلاطون للدلالة على معنى واحد.

نظرية التذكر:

ولكن كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول اتصال مباشر؟

إن شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها فى النفس بالتفكير فحينما تعرض لنا مسألة نقع فى حيرة ونشعر بالجهل، ثم يتبين لنا "ظن صادق" يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص، أى بجدل باطن، أو بالأسئلة المرتبة التى يلقيها علينا ذو علم وما علينا إلا أن نجرب الأمر فى فتى لم يتلق الهندسة، نجده يجيب عن الأسئلة إجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد، فلابد أن تكون النفس قد اكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة وكان أفلاطون يعتقد أن نفس الإنسان قبل ولادته واتصالها بالبدن كانت مجردة عن الأجساد، وكانت تعيش فى عالم المثل فى صحبة الآلهة تتأمل وتشاهد فيما وراء السماء موجودات ليست بذات لون ولا شكل، ثم ارتكبت إثماً، فهبطت إلى البدن، وحلت بالجسم، وانغمست فى عالم الحس، ونسيت عالم المثل فإذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل فإذن "العلم تذكر والجهل نسيان" هكذا أعلن أفلاطون فى محاورة مينون.

وعلى هذا الأساس تستند نظرية الحب الأفلاطونى، فإذا وقع النظر على شئ جميل تذكرت النفس مثال الخير الذى كانت تعيش فى صحبته، لأن هذا الجميل صورة من ذلك المثال، وهذا هو السبب فيما نشاهد من وله وهيام ونحو ذلك من عواطف حادة مما يصاحب النظر إلى الجميل، وهذا الحب للصورة

الجميلة هو أول خطوة في الحب تتدرج منها النفس إلى درجات أرقى، فتتدرج من حب الصورة الجميلة إلى حب العلوم الجميلة إلى حب عالم المثل بأسره، وأخيراً الفلسفة (حب الحكمة).

فحب الفلسفة هو غاية الغايات، هو الغاية التي ليس وراءها غاية ومن ثم كان أفلاطون يرى أن من المستحيل الإجابة عن سؤال "ما فائدة الفلسفة؟" ويرى أن السؤال نفسه فاسد، لأن فائدة الشيء إنما تظهر بما هو غاية له ففائدة المال تظهر في الأشياء التي يعد المال وسيلة إليها، فإذا سألت ما فائدة الفلسفة؟ فمعنى ذلك أن الفلسفة وسيلة لشيء آخر، وهذا قلب لوضع الأشياء فليست الفلسفة وسيلة لشيء آخر، وإنما كل شئ وسيلة للفلسفة.

نظرية الوجود:

أ- نظرية الوجود لدى أفلاطون مماثلة لنظريته في المعرفة من حيث أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول، ويضع أفلاطون في قمة الوجود الله، ويبرهن على وجوده في محاورة طيماوس من جهتين: جهة الحركة وجهة النظام:

فمن الجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع: حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار والعكس ومن أمام إلى خلف والعكس، ومن أعلى إلى اسفل والعكس. وحركة العالم الدائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله الذى أعطى العالم حركته الدائرية على نفسه، وحرمه الحركات الست الأخرى.

ومن الجهة الثانية يقول أفلاطون إن العالم آية فنية غاية في الجمال ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير، ورتب كل شئ عن قصد وحكمة.

ويعد أفلاطون إنكار وجود الله أو إنكار عنايته بالعالم جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدى مباشرة إلى فساد السيرة فهو إذن إخلال بالنظام الإجتماعي.

و إله أفلاطون روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء أما الشر الطبيعي فإن الله لم يرده، بل سمح

به فداء للخير الفائض العالى، إذ يستحيل أن يكون العالم الموضوع خيرًا محضًا فيشابه نموذجه الدائم، هوإذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن.

ب- ويرى أفلاطون أن هذا العالم الحسي صورة لعالم المثل، فكل شئ يحاول أن يحاكي مثاله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ولكن كيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يجب أفلاطون عن هذا السؤال إجابة صريحة، ولكنه سلك فى ذلك التعبير الشعرى الرمزى فى محاورة طيماوس. وطيماوس هو أحد الفيثاغوريين آثر أفلاطون أن يورد على لسانه قصة نشأة العالم حيث بين أن ثمت حقيقتين نهائيتين: الوجود المطلق والعدم المطلق، وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هى هذه الأشياء التى تقع تحت حواسنا لأنها تشارك المثل فى وجودها وتشارك المادة فى عدمها، فالشيء قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لها ولا شكل، وإذا خلت المادة من صفاتها وشكلها أضحت لا شئ ولما بدأ ذلك الشيء المعين ينتزع نفسه من المادة الغفل التى هى فى حكم العدم و ينطبع على نسق مثاله، أخذت من تميزه بعض الصفات فاكتسب بذلك حقيقة الوجود ولذا كانت الأشياء المحسوسة أنصاف حقائق، فلا هى مجردة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة، ولا هى مادة خالصة خلو من صور المثل خلواً تاماً فتكون عدماً مطلقاً، بل هى تجمع بين الوجود والعدم.

ولكن كيف انطبعت صور المثل على كتلة المادة حتى خرجت تلك الأشياء واتخذت أشكالها المعروفة؟ قال أفلاطون إن ثمت خالقاً ومدبراً للعالم، قام بما يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثالاً على صورة معينة فى ذهنه، رأى الله الصانع مثلاً مجردة من ناحية، ومادة لا شكل لها ولا صفة من ناحية أخرى، فتولى تشكيل المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء. وكان أول ما صنع الله نفسا لعالمنا هذا، هى للعالم، بمثابة نفس الإنسان التى تقوم بتدبير بدنه، وهذه النفس العالمية غير مادية، سابقة على الوجود الحسى للعالم، صنعها الله من الجوهر الإلهى البسيط، والجوهر الطبيعى المنقسم ومزاج من الاثنين، فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب وتتحرك حركة دائرية، وتحرك الباقى، وتدرك المحسوس المقسم، والمعقول البسيط، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية، تملك أن تخالف قانون العقل، فتصير شريرة حمقاء وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم. أما جسم العالم فهو واحد، له نفس واحدة، لأن صانعه واحد

ونموذجه واحد، وهو كل محدود وليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروى، لأن الدائرة أكمل الأشياء، متجانس، يدور على نفسه فى مكانه. تكون من العناصر الأربعة، ولكنها لم تكن كذلك منذ البدء، وإنما كان العالم فى الأصل "مادة رخوة" أى غير معينة، وعندما شرع الله فى تركيب العالم أخذ ناراً ليجعله مرئياً، و تراباً ليجعله ملموساً، ووضع الماء و الهواء فى الوسط.

ج- وكان أفلاطون يرى أن حقيقة الإنسان هى النفس، وقد رأينا فى نظريته فى التذكر إنها تتضمن القول أن النفس الإنسانية كانت موجودة فى صورة مجردة قبل اتصالها بالبدن.

ويتردد أفلاطون بصدد تصوره لطبيعة النفس الإنسانية بين موقفين فهو فى بعض كتبه يقرر أن فى النفس ثلاث قوى: شهوانية، وغضبية، وعاقلة، وفى كتب أخرى كطيماوس يضع فى الإنسان ثلاث أنفس مستقلة، ويعين لكل منها موضعاً فى البدن.

أما مسألة خلود النفس فقد اختصها بقسط كبير من عنايته فى جميع كتبه، فضلاً عن أنه خصص لها محاوره بأسرها هى فيدون.

و لا شك أن لآراء أفلاطون الأخلاقية والسياسية مكانة كبرى، وآثاراً عظيمة.

هذا هو أفلاطون أول فيلسوف يقدم مذهباً فلسفياً متكاملاً جامعاً جميع مباحث الفلسفة من الوجود (الله - العالم - الإنسان) إلى المعرفة، ثم الأخلاق والسياسة وفلسفة الجمال وبذلك بلغ أفلاطون بالفلسفة قمة ما بلغته الحضارة الإغريقية، لا ينافسه فى ذلك إلا تلميذه أرسطو.

أرسطوطاليس ARSTOTLE
(٣٢٢-٣٨٤)

تقاس عظمة المفكر بمدى أصالته من جهة و بسيادته على اللاحقين عليه من جهة أخرى، وبهذا المقياس يقف أرسطو عملاقاً فى تاريخ الفلسفة، ويمثل ذروة سنام الفكر اليونانى، إلا أن آثاره السلبية على الحضارة الإنسانية من بعده لا تقل عن فضله عليها، ولو أن تبعة سيئاته تقع على عاتق من جاءوا بعده أكثر مما تقع على عاتقه هو، فقد جاء فى الفترة المتميزة بالأصالة من تاريخ الفكر اليونانى، ثم مضى

بعد موته ألفا عام قبل أن ينجب العالم فيلسوفا يمكن أن يدنو منه في مكانته، وفي أواخر هذه الحقبة الطويلة كان نفوذه قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء عقبة كؤودا في سبيل التقدم.

حياته:

ولد أرسطو على الأرجح عام ٣٨٤ ق.م. في أسطاغيرا Stagirus وهي مدينة في بلاد مقدونيا ومرفأ على بحر إيجه.

وكان أبوه تيقوماخس Nicomachus قد ورث منصب طبيب الأسرة لملك مقدونيا. توفي والده و ما يزال أرسطو صغيراً،فلم يأخذ عنه علماً، وفي نحو الثامنة عشر من عمره أرسله ولي أمره إلى أثينا حيث التحق بالأكاديمية، فأظهر نبوغاً وتفوقاً على زملائه فسماه أفلاطون "العقل" ولبث في الأكاديمية ما يقرب من عشرين عاماً، وظل وفياً لأستاذه، ولما توفي أفلاطون سنة ٣٤٧ انتخب ابن أخيه سبيسيبوس Speusippus رئيساً للأكاديمية، فترك أرسطو أثينا وأنفق حيناً من الدهر مرتحلاً، وتزوج من فتاة إما كانت أخت طاغية يدعى هرمياس أو بنت أخته (ويقال أنها أيضاً كانت أما بنت هرمياس أو معشوقته وكلا الروايتين مرفوضة لأنه كان خصياً). وكان هرمياس تلميذاً لأفلاطون مع أرسطو فحظى لديه بمنزلة عالية، ثم ماتت زوجة أرسطو فتزوج بعدها بأخرى أنجبت له نيقوماخس.

وتلقى أرسطو دعوة من فيليب المقدوني ليتولى تربية ابنه الإسكندر الأكبر الذي كان عمره إذ ذاك ثلاثة عشر عاماً فأعلن أبوه أنه قد بلغ رشده وعينه وصياً على العرش في أثناء غياب فيليب، ولما ناهز العشرين نودي به ملكا بعد اغتيال أبيه فيليب واختلف المؤرخون فيما بينهم حول مسألة مدى تأثر الإسكندر بتعاليم أرسطو.

وعاد أرسطو إلى أثينا، وعاش فيها بين عامي ٣٣٥، ٣٢٣ وخلال هذه الأعوام الاثني عشر أسس مدرسته في ملعب رياضي يدعى لوقيون Lyceun فعرفت بهذا الاسم، وفي اللقيون كتب معظم كتبه، وكان يلقي دروسه على تلاميذه وهو يتمشى وهم يسيرون حوله فلقب لذلك أتباعه بالمشائين Peripatetics وبعد موت الإسكندر عام ٣٢٣ م في بابل وسط انتصاراته وقعت حكومة أثينا في يد أعداء المقدونيين – وكان أرسطو من أنصار المقدونيين – فدبر له أعداؤه تهمة الإلحاد،

فخاف الاضطهاد وكره أن يفعل به أهل أثينا ما فعلوه بسقراط، ففر هاربا إلى مدينة خلسيس Chalcis حيث مات بها و عمره ٦٣ عاماً.

كتب أرسطو مصنفات عديدة فأما مصنفات الشباب فقد ضاعت جميعاً وكل ما نعرفه عنها مستمد من قوائم أوردها المؤرخون القدماء، وهى محاورات على الطريقة الأفلاطونية، أما مصنفات الكهولة فقد حفظ لنا معظمها و ليس للحوار أثر فيها، فلقد كان أرسطو أول من كتب كما يكتب الأستاذ، فترى رسائله منسقة الأجزاء وأبحاثه مقسمة أبواباً، فهو معلم محترف، وتآليفه نقدية فيها عناية وثبات وليس فيها أثر للحماسة، إذ لم يكن أرسطو بالرجل ذى العاطفة الحادة.

تصنيفه للعلوم:

كان أرسطو أول من نظر إلى العلم فى مجموعه، ووضع مبادئ تصنيف العلوم يتمثل فى مجموعة كتبه، فالعلم عنده ينقسم إلى قسمين كبيرين نظرى وعملى بحسب الغاية التى يرمى إليها كل منهما.

فالعلم النظرى ينتهى إلى مجرد المعرفة فحسب، ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات: من حيث هو متحرك ومحسوس، وهذا هو العلم الطبيعى، ومن حيث هو مقدار وعدد، وهذا هو العلم الرياضى، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة.

أما العلم العملى فالمعرفة فيه تستهدف غاية عملية هى تدبير الأفعال الإنسانية و يدبر العلم العملى أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح: فى شخصه وهو الأخلاق و فى الأسرة وهو تدبير المنزل وفى الدولة وهو السياسة.

والعلم النظرى أشرف لأن كمال العقل اسمى قوى الإنسان، لأنه العلم للعلم لا لغرض آخر يرمى إليه، وأشرف العلوم النظرية ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده من المادة.

ولم يدخل أرسطو المنطق فى تصنيف العلوم الفلسفية، ولم يتعرض لمسألة مكانة المنطق من الفلسفة، إنما تركها معلقة حتى جاء الإسكندر الأفرديسى فأطلق على مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم الأروجانون ORGANON أى الآلة فاعتبر المنطق فى نظر المشائين آلة للفلسفة أو أداة لها وليس جزءا منها.

فلسفته الطبيعية:

١- العلم الطبيعى و أقسامه:

الوجود الطبيعى هو الذى يتعلق بالمادة فى الحقيقة وفى الذهن، فإنه من العبث أن نتصور الإنسان مجرداً عن اللحم، والعظم، وهكذا سائر الأجسام الطبيعية لا يمكن تصورها إلا فى المادة التى تلائمها، وكل ما هو مادى فهو متحرك، إذن فموضوع العلم الطبيعى هو الوجود المحسوس المتحرك.

والحركة على أنواع، ومن أجل تعيين هذه الأنواع ينبغى الرجوع إلى معنى أعم من الحركة وهو التغير أو الصيرورة، وكل تغير فهو من طرف إلى طرف ضده وعلى ذلك فالتغير من اللا وجود إلى الوجود ويسمى كونا ومن الوجود إلى اللا وجود ويسمى فسادا. الكون والفساد آنيان لأنه لا وسط بين طرفيهما، والحركة متدرجة فى الزمان.

ويتحرك الشيء حركات مختلفة، لكن لا من حيث الجوهر، فإن الجوهر عرضة للكون والفساد ليس غير، ولا من حيث جميع المقولات الأخرى، بل من حيث بعضها فإن الإضافة لا وجود لها بذاتها، وإنما توجد بطرفيها فتغيرها تابع لتغيرهما والفعل والانفعال هما تغير و لا تغير للتغير، والزمان مقياس الحركة، فليس هو الذى يتحرك، يبقى أن الحركة تحدث فى ثلاث مقولات هى الكيفية والكمية والمكان "نقلة". وفى هذه المقولات فقط يتفق الانتقال من ضد إلى ضد والنقلة شرط الحركتين الأخرتين، إذ لابد فيهما من تماس المحرك والمتحرك، ولابد لتماسهما، والنمو والنقصان حركة الجسم الحى، فهو يبدأ صغيراً فيتحرك نحو الكمية المقتضاة له حسب طبيعته، ثم يعتريه الذبول.

٢- تجوهر الأجسام الطبيعية:

العلم إنما هو معرفة العلل والمبادئ، وقد تعددت الآراء فى المبادئ الطبيعية فمن الفلاسفة من وضع مبدأ واحداً ثابتاً مثل بارمنيدس ومليسوس ومنهم من وضع مبدأ واحداً متحركاً: ماء أو هواء أو نار و هم طاليس وأنكسيمانس وهرقليطس ومنهم من قال بمبادئ عدة متناهية العدد مثل أنبادوقليس ومن قال بمبادئ عدة غير متناهية العدد، وهم طائفتان واحدة ذهبت إلى أن هذه المبادئ

متفقة جنساً مختلفة شكلاً مثل لوقيبوس وديمقرطيس وطائفة أخرى ذهبت إلى أن المبادئ متباينة مثل أنكسيمندريس وأنكساغوراس.

وبعد أن يستعرض أرسطو اتجاهات الفلاسفة السابقين يأخذ في تفنيدها فيبين أن رأي بارميندس يتضمن إنكاراً للعلم الطبيعي، إذ أن الأجسام الطبيعية متمايزة ومتغيرة، وهو يجعل الطبيعة كلها واحداً ساكناً، فهو لم يفطن إلى أن الوجود يقال على أنحاء المقولات العشر لا على نحو واحد. وأن كل مقالة تقال كذلك على أنحاء فيقال جوهر للإنسان والفرس والنفس ويقال كيفية للأبيض والحار وما أشبه فعبارة بارميندس "كل ماخلا الوجود فهو لا وجود" غير صحيحة فإن ماخلا الوجود من وجه أي من حيث الجوهر مثلاً، فقد يكون وجوداً من وجه آخر أي عرضا ، أو جوهرا آخر، وإذن ليس يلزم أنه لا شئ.

وأما آراء الطبيعيين فلا تثبت للنقد كذلك، فإن تركيب الأجسام الطبيعية من مادة واحدة معينة يبطل تمايزها، ويجعلها متميزة بالعرض فقط من حيث الشكل والحجم في حين أن الملاحظة تدل على أن الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافا في الجوهر، وتركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد كلها معينة ومجتمعة بمقادير قد يعلل تميزه من غيره إلى حد ما، ولكنه يبطل وحدته، إذ أن ما هو مؤلف من عناصر معينة لا يمكن أن يكون واحدا في ذاته ما لم نفرض مبدأ يرد العناصر إلى الوحدة، وتتبين قوة هذه الحجة بملاحظة الكائن الحي على الأقل، فإنه واحد من غير شك مع تعدد أجزائه ووظائفه، وإنما هو واحد بشئ آخر غير الأجزاء، هي النفس.

فمن أجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها، يجب القول إن المبادئ ثلاثة فقط: ويتبين ذلك من النظر في التغير، فإنه يتقضى أولا موضوعا يتم فيه وثانيا كون هذا الموضوع غير معين في نفسه، وإلا لم يمكن أن يصير شيئا آخر، وثالثا ما يعين الموضوع بعد اللا تعيين: فالأول الهيولي أو المادة الأولى والثاني العدم، والثالث الصورة.

فقبل التغير الشيء المتغير واحد بالعدد، ولكنه يحوى مبدأين أحدهما يبقى على الرغم من التغير، والآخر يحل ضده محله، ولابد من مبدأ ثالث لا مكان التغير، هو عدم الضد لقبول الآخر، وهي مبادئ بمعنى الكلمة أي إنها أولية لا مكونة

من أشياء أخرى، إلا أن الهيولى والصورة مبدأ الماهية، أما العدم فمبدأ بالعرض، أى نقطة نهاية صورة وبداية أخرى، وليس شيئاً ثالثاً محتوياً فى الجسم.

ولما كانت الهيولى موضوعاً غير معين فى نفسه فهى ليست ماهية ولا كمية ولا شيئاً داخلاً فى المقولات التى هى أقسام الوجود، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها، وإنما نضطر إلى وضعها، وندركها كما ندرك الخط شيئاً، بغير صورة لأنه يكون تارة فى صورة، وطوراً فى أخرى. وأما الصورة فهى التى تعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة، وباتحاد هذين المبدأين يتكون كائن واحد فإن كلا منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر متمم له، فهما يتميزان بالفكر ولا ينفصلان فى الحقيقة، فلا توجد الهيولى مفارقة، ولكنها دائماً متحدة بصورة، وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة وهنالك صور مفارقة أصلاً، هى الله والعقول محركة الكواكب، وما خلا هذه الصور فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، كما أن الجسم الطبيعى موجود حقيقى، وهو واحد بوحدة حقيقية.

ولكن كيف يتميز العلم الطبيعى عن العلم الرياضى؟ عرفنا أن موضوع الأجسام الطبيعية، هو الحيوانات وأعضاؤها، والنباتات، والعناصر، أى الأشياء المادية، ولكن العلم الرياضى يبحث فى السطوح والحجوم والخطوط والنقط، وهى متحققة فى الأجسام الطبيعية: فكيف يتميز العلمان؟ أنهما يتميزان بأن الرياضى يفحص عن موضوعاته مجردة عن الجسم الطبيعى وحركاته وكيفياته المحسوسة، من صلابته وليونة أو حرارة وبرودة أو ما شابه ذلك. ولا يحتمل هذا التجريد أى خطأ من حيث أن العقل يدرك أن التجريد فعله الخاص، وإنما الخطأ فى محاولة أفلاطون أن يجرد عن المادة أشياء مادية بالذات مثل اللحم والعظم والإنسان والشجر وغير ذلك من الأشياء التى لا يمكن دراستها إلا فى المادة، كما لا يمكن تصور الأفطس دون تصور الأنف، بينما المنحنى مثلاً لا تدخل فيه مادة بالذات، فالعلم الرياضى يستبقى المادة المعقولة التى هى امتداد فحسب، بصر ف النظر عن المادة المحسوسة الواقعة فى الحركة، والعلم الطبيعى ينظر فى المادة والصورة جميعاً غير منفصلين، أما الصور المفارقة فدراستها من شأن الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة.

والعلل عند أرسطو أربع، عرفنا أن الهيولى والصورة علتان ذاتيتان يتكونان منهما الشيء ويعلم بهما، كما يتكون التمثال من النحاس وصورة أبولون، على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين: الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون،

والثانى الغاية التى تقصد إليها الحركة، فتكون العلل أربعاً: علة مادية وصورية وفاعلية وغائية، يعنى العلم الطبيعى بها جميعاً.

٣- قدم العالم و الحركة:

كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة، وله فى ذلك حجج عديدة، أهمها حجة تتلخص فيما يأتى: العلة الأولى ثابتة هى هى دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتاً لم تكن فيه حركة، لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً لقد ظن أنكساغوراس أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ثم حرك الأشياء، ولكن هذا الظن يضيف التغير للعلة الأولى، هذا محال ثم لا يبين المرجح لتدخلها لا فى نفسها ولا فى وقت آخر دون آخر من أوقات الزمان المتجانس. وقد تخيل انبادوقليس أن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون يليه دور حركة وهكذا إلى غير نهاية، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس فما دم مبدأ الحركة واحدًا ثابتًا فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط.

ويمكن الرد على هذه الحجة بأن القول بحدوث العالم لا يعنى أن مرجحاً قد استجد، وإنما هو يتفق مع ثبات العلة الأولى، ويعنى أن أرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم فى الزمان، فلما كان العالم، لم يحدث تغير فى العلة من حيث أن الإرادة قديمة و أن مفعولها المتعلق بالزمان، فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول.

٤- النفس:

النفس للجسم الحى بمثابة الصورة الطبيعية لغير الحى، أى إنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة، وهو أشرف جزء. ونحن لا ندرك النفس فى ذاتها فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية، وهذه الظواهر إذ ترتب ترتيباً علمياً تعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية، وهذه تعرفنا بالنفس.

ويقرر أرسطو أن الانفعالات (مثل الغضب والخوف والرجاء والفرح والبغض والمحبة) لا يمكن أن تصدر عن النفس وحدها، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم والدليل على ذلك أنه فى نفس الوقت الذى يحدث فيه انفعال نفس يحدث تغير فى الجسم، والدليل على ذلك أن المرء قد يعرض له ما هو خليق أن يشعره بالخوف أو بالغضب فلا يخاف ولا يغضب، ثم تجده أحياناً أخرى يهتاج لأهون

الأسباب لأن جسمه مهتاج أو مجهد والدليل الثالث أنه يمكـن استشعار الخـوف دون أى سبب خارجى مثلما نرى عنـد العصبيين، فإن الهم والجزع ناشئان عندهـم مـن اختلال الجسم، فإذا كان الأمر كذلك فينبغى القول إن الانفعالات صـور متحققة فـى مادة، ويجب أن يشتمل حدها على العنصرين، فلا يقال مثـلا علـى طريقة الجدليين: إن الغضب شهوة الانتقام، ولا على الطريقة المألوفة عند الطبيعيين: إن الغضب غليان الدم حول القلب، بل يجمع بين الحدين فيقال الغضب تـوارد الـدم إلى القلب مع شهوة الانتقام، وعلـى ذلـك فليس التعبـير الصحيـح أن يقـال أن النفـس تخـاف أو تغضب، بل إن الإنسان يغضب أو يخاف بالنفس فأرسطو يضع النفس والجسـم جزئين لجوهر واحـد متحديـن اتحـاد الهيـولى والصـورة، لا جوهريـن تـامين كمـا يفعـل أفلاطون.

ولقد ذهب أفلاطون إلى أن للإنسان نفوساً ثلاث، ويرفض أرسطو مذهـب أستاذه لأنه يـهدم وحـده الحـى، فإن الحـى لا يستمد وحدتـه مـن الجسم، والجسم مفتقر بطبعه لمبدأ يرده واحداً، فالنفس عنـد أرسطو واحـدة، وهـى كلها فـى الجسم كله يقابل أفعالها المتعددة قوى فيها متعددة. ويقـدم أرسطو تعريفين للنفس: أولهمـا أنها "كمال أول لجسم طبيعى آلى" وهو يعنـى بقولـه "كمـال أول" أن النفـس صـورة الجسم الجوهريـة وفعلـه الأول، أمـا الأفعـال الثانيـة فهـى تصـدر عـن المركـب بفضـل النفس، وبقولـه "لجسم طبيعـى" أى، الجسم الحـى يختلف عـن الجسـم الصنـاعى، وبقوله "آلى" أنه مؤلف من آلات أى أعضاء، أما التعريف الثانى فهو يستند إلى أنحاء الحياة، فيعرف النفس بأنها "ما تحيا وتحس وتنتقل فـى المكـان وتعقـل" وهـذا تعريـف بالمعلولات الصادرة عن النفس.

ما بعد الطبيعة :

أو الفلسفة الأولى، وهو أعلى العلـوم النظريـة، وهـو يـدرس الوجـود بمـا هـو وجود، ومحمولاته الجوهرية، بينما سـائر العلـوم يتقطـع كـل منهـا جـزءاً مـن الوجـود ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط، وهو أيضـاً العلم الآلهـى لأنـه يبحـث فـى الله الموجود الأول والعلة الأولى، كما أنه يدرس أيضـاً المبـادئ الكليـة التـى تعـم جميـع الموجودات:

١- الجوهر:

موضوع الفلسفة الأولى الوجود الثابت، والجوهر أحق المقولات باسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى وجودات لأنها حالات للجوهر وهو سابق عليها فإنها تتقوم به، وهو يتقوم بذاته فالجوهر هو الشيء بمقولاته ويقال الجوهر على الهيولى موضوع الصورة، وعلى الصورة موضوع الخصائص والعوارض وعلى المركب من الصورة والهيولى.

أما الجواهر الثواني (الأجناس والأنواع) فهي معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان قائمة بأنفسها كما ذهب أفلاطون، ولقد أفاض أرسطو في نقد نظرية المثل، وفندها على النحو التالي:

١- إن نظرية المثل لأفلاطون لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم مع أن هذه أهم مسألة في نظر الفلسفة، فإذا سلمنا أن هناك مثالاً، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ لا يمكننا أن نفهم هذا من كلا م أفلاطون ولا يمكننا أن نفهم العلاقة بين المثال وأشيائه، ويقول إن هذه الأشياء صورة للمثال وأن المثال "يشاركها في الوجود" ولكن هذه العبارة على حد قول أرسطو عبارة شعرية لا توضح العلاقة، ولا تبين أساس الوجود.

٢- هب أن هذه الأشياء وضحت بنظرية المثل، فأفلاطون يرى أن المثل ثابتة على حال لا تتغير، وأنها ساكنة غير متحركة، وإذ كان ذلك كذلك فيجب أن تكون صورها (وهي الأشياء) كمثالها ثابتة ساكنة، ولكننا نرى العالم متغيراً متحركاً، فالأشياء ترتقي وتنحط ولا تستقر على حال، فلم تتغير هذه الصور مع أن أصلها (وهو المثال) ثابت لا يتغير؟

٣- أن الوجود مملوء بأشياء كثيرة، ومهمة الفلسفة أن تبين لنا كيف وجدت هذه الأشياء، ونظرية أفلاطزون لا تبين لنا أن وراء هذه الأشياء عالماً آخر هو عالم المثل، وهذا الذى فعله أفلاطون ضاعف الموجودات ولم يعن على حلها، بل زاد الارتباك في منشئها فقال أرسطو: إن مثل أفلاطون في هذا كمثل شخص تعذر عليه أن يعد كمية من الأشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عدها.

٤- يرى أفلاطون أن المثل لا تدرك بالحس، والحق أنها تدرك بالحس فهو في الحقيقة يأخذ الأشياء التى تدرك بالحس ويعممها ويسميها ثابتة لا تحس، فلا فرق

فى الحقيقة بين الفرس ومثال الفرس، أو الإنسان ومثال الإنسان إلا التخصيص وليست المثل إلا الأشياء المحسوسة مجردة، وقد شبه أرسطو ذلك بالآلهة المجسمة فى بعض الديانات "فكما أن الآلهة عندهم ليس إلا أناس مؤلهة، فكذلك أن الأشياء صورة من المثل، والحق - بعد الذى شرحناه - أن المثل صورة من الأشياء.

٥- وقد أبطل أرسطو نظرية المثل بما أسماه "الإنسان الثالث" ذلك أن المثال يشرح القدر المشترك بين الأشياء، فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم لذلك كان لهم مثال هو مثال الإنسان، ولكن هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الإنسان، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه، وهذا هو ما سماه "الإنسان الثالث"، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثالث والفرد من الناس، فيجب أن يكون له كذلك مثال، وهكذا إلى مالا نهاية، هو محال.

٦- و أخيراً فإن المثل على رأى أفلاطون ماهية الأشياء، وماهية الأشياء يجب أن تكون فيها لا خارجاً عنها، ولكن أفلاطون فصل المثل عن الأشياء وجعلها عالمًا مستقلاً وجعل لكل مثال وجوداً مستقلاً.

وبعد أن هدم أرسطو نظرية المثل انتقل إلى بيان أن الحقائق الكلية كالعدل والحرارة والبرودة وحقيقة الإنسان ليس لها وجود خارجي، وإنما الوجود فى الخارج هو المفردات كالشيء الحار والشيء البارد والأفراد من البشر، أما الحقائق الكلية فليس لها وجود إلا فى أذهاننا، فمثلاً حقيقة الإنسان هى القدر المشترك بين الناس كلهم، وهو الذى نسميه الإنسانية، والإنسانية لا توجد مستقلة وحدها وإنما فى الأفراد.

٢- القوة و الفعل:

يقسم أرسطو الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ويبطل قول الفلاسفة الذين يدعون أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل وأن الذى لا يبنى ليس له قوة البناء، ولكنها للذى يبنى فى الوقت الذى يبنى، وله على هذه الدعوى ردود أربعة: الأول أن فن البناء مكتسب، وصاحبه يستطيع أن يبنى بعد أن يكون انقطع عن البناء، بخلاف الذى لم يتعلمه، فكيف اكتسب الفن وكيف استعاده؟

الثانى أن الحال كذلك فى القوى غير النطقية، فإن للمحسوس قوة التأثير فى الحاس وإلا وجب رد المحسوس إلى الحاس على مذهب بروتاغوراس، والثالث

أن إنكار القوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات فى اليوم، أي كلما انقطع عن الرؤية والسمع، والحقيقة أنه راء سامع تارة بالقوة وطوراً بالفعل، والرابع أن مالا قوة له فهو لا يفعل، وهؤلاء الفلاسفة ينتهون إلى إبطال الحركة والتغير من حيث أرادوا رفع التمييز بين القوة والفعل، والاقتصار على الفعل وحده.

ويمكن مقارنة القوة والفعل من حيث التقدم والتأخر، ومن حيث الحسن والقبح فمن الوجه الأول نجد من ناحية أن الفعل متقدم بالطبع على القوة، لأنه يدخل فى حدها، إذ أن القوة الفعلية إنما هى قوة لأنها تستطيع أن تفعل، مثل قوة البناء وهى فى الذى يستطيع البناء، وقوة الإبصار فى الذى يستطيع الإبصار، وهكذا بحيث أن معرفة الفعل سابقة بالضرورة على معرفة القوة، مثل أن معرفة شجرة الزيتون سابقة على معرفة قدرة البذرة على إنتاجها، وأن رؤية البناء يبنى سابقة على معرفة قدرته على البناء وهكذا، فالفعل معقول بذاته، والقوة بالإضافة إليه. ونجد من ناحية أخرى أن الشيء الواحد الذى هو تارة بالقوة وتارة أخرى بالفعل، القوة فيه متقدمة على الفعل زمانياً، ولكن الفعل متقدم على القوة بالإطلاق، لأن الشيء كان بالقوة قبل أن يوجد وخرج منها إلى الفعل بتأثير شيء بالفعل.

ومن الوجه الثانى الفعل أحسن من القوة عليه، لأن القوة ليست شيئاً معيناً وإنما هى قوة الضدين، فالفعل الحسن تعيين لضد وإبطال لآخر، والفعل القبيح أقبح من القوة عليه، والسبب واضح مما تقدم. وتقدم الفعل على القوة يبطل وجود مبدأ الشر فى العالم قائم بذاته، لأن الشر يلزم عن القوة على ضدين أحدهما خير، فهو متأخر بالطبع عن القوة، وهو إذن فى موجودات بالفعل تخالطها القوة وهى الموجودات الأرضية، أما الموجودات الدائمة، فلما كانت بالفعل وخلواً من القوة، فهى خلو من الشر فليس يوجد الشر بذاته (وفى هذا رد على ثنائية زرادشت وانبادوقليس).

٣- الإلهيات:

موضوع هذا العلم الجوهر، فينبغى "أن نبين أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك" أي قائم بذاته وهو أول الموجودات فيقول أرسطو "الجواهر أوائل الموجودات فلو كانت فاسدة لكانت الموجودات كلها فاسدة" ولكن الحركة الدائرية والزمان أبديان، والحركة عرض لجوهر والزمان مقياس الحركة إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة، هكذا يفتتح أرسطو القول فى إلهيات ما بعد الطبيعة.

ويقدم أرسطو دليلاً على وجود محرك أول (الله) لا يتحرك، فيذهب إلى أن كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر. الأمر بين فى الكائن الحى، وهو وإن كان يتحرك بذاته إلا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث أنه مؤلف من نفس

محركة وجسم متحرك، وللنفس قوى مختلفة يحرك بعضها بعضاً، وللجسم أعضاء تتأثر من الخارج فتسخن أو تبرد، وترطب أو تيبس، ويحدث فيه عن كل ذلك حركات، والحى العارف يدرك الأشياء، فيحدث فيه عن هذا الإدراك نزوع وعن النزوع حركة فى المكان، والأمر بين كذلك فى غير الحى، أو هو أبين، فإن غير الحى متصل متجانس فلا يمكن التمييز فيه بين محرك ومتحرك، فإن تحرك كانت حركته بمحرك خارجى، وإذن فالقضية صادقة بالإطلاق. ولكن قولنا أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر، قد يعنى حركة مباشرة من المحرك أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك محرك أو أكثر مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد، واليد بالإرادة ففى هذه الحالة الثانية المحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة، ويمتنع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها، فنصل إليَ المحرك الأول المطلوب، فإن كان متحركاً فهو متحرك بذاته. وتتضح ضرورة تناهى عدد المحركات المتوسطة إذا عكسنا السير وحاولنا التأدى من المحرك إلى المتحرك، بدل التأدى من المتحرك إلى المحرك، فإننا نرى حينئذ امتناع البلوغ إلى المتحرك إذا لم تكن الوسائط متناهية.

ولا يمكن أن يكون المحرك الأول متحركاً بذاته كما سلمنا جدلاً، وإلا وجب أن ينقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك، لأن شيئاً واحداً بعينه لا يتحرك بنفس الحركة التى يحرك بها، كما ان الذى يعلم الهندسة لا يتعلمها فى نفس الوقت فان وجد فيه جزء تحرك فهذا الجزء هم المحرك الأول، أي أن المحرك الأول غير متحرك بالضرورة. وهكذا ننتهى إلى أن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة.

ولما كانت الحركة أزلية كان المحرك الأول أزلياً، وإذا كان هنالك حركات أزلية عدة، وجب القول بمحركين أوائل أزليين، وكان أرسطو يعتقد أنه توجد إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الاول حركات اخرى خاصة بالكواكب السيارة قد نصل فى حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهنالك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة، والعقيدة القديمة صادقة فى نظر أرسطو إذ تقول إن الكواكب إلهية. أما العلاقة بين المحرك الأول وبين المحركين الآخرين فهى مسألة غامضة فى الإلهيات الأرسطوطاليسية.

ولكى نتعرف على ماهية اله أرسطو نجده يتحدث عنه قائلاً:

١- إن المحرك الأول ليس جسماً.

٢- وأنه يحرك من حيث أنه علة غائية.

٣- وأنه معقول ومعشوق.

ويعد تاريخ الفلسفة بعد أرسطو تاريخ انحطاط سريع، ويرجع السبب في تدهور الفلسفة اليونانية بعد أرسطو إلى عوامل سياسية والاجتماعية، ذلك بأن الفلسفة ليست تنمو بمعزل عن الجوانب السياسية والاجتماعية والدينية والفنية للامة، فالفلسفة والنظام السياسي والفن والدين والعلم كلها أشكال مختلفة تعبر بها الأمة عن حياتها الثقافية. وبلاد اليونان من عهد الاسكندر خضعت لسلطان مقدونيا، وطغت قوة المقدونيين على مدينة اليونان وسلبتها حريتها واستقلالها، فأصيبت بالهرم. ولم يمض زمن طويل حتى اكتسحها الرومان وصيروها ولاية من مملكتهم الواسعة.

وكان من جراء ذلك أن الفلسفة اليونانية أصيبت بالشيخوخة كذلك فالروح العلمية الخالصة، والبحث والاهتمام بالحقيقة للحقيقة لم نره بعد ارسطو، وأصبح الباعث على البحث في الفلسفة ليس حب الاستطلاع، ولا الشوق إلى تعرف الحقيقة إنما الباعث على التفلسف بحث الفرد عما يخلصه من شرور الحياة وويلاتها، وبذلك كان من نتائج هذا التدهور عدم الابتكار إلا في القليل النادر ولم يكن من جاء بعد أرسطو إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها.

وكان أهم الفرق بعد أرسطو: الرواقيون والأبيقوريون، والشكاك.

المدرسة الرواقية

عرض آراء هذه المدرسة الفلسفية، وانتقالها إلى العالم الإسلامي، وتأثيرها فيه، سوف يكون موضوع الأبواب الثلاثة القادمة، ويقول آخر هو موضوع رسالة الماجستير التي نحن بصدد التمهيد لها.

المدرسة الأبيقورية

حدد أبيقور فلسفة مدرسته تحديدا حال دون تطورها من بعده - على عكس الرواقية التي تطورت كثيراً بعد زينون - ومن ثم نسبت إليه، أخذ عن أرستبوس حكمة اللذة، وعن سقراط لذة الحكمة وعن بيرون الميل إلى "راحة البال" واسمها الرنان الطنان اتراكسيا **Ataraxia**.

ولم تكن حديقته التي درس فيها في أثينا ملتقى طالبي الفلسفة فقط، وإنما للناس جميعاً على اختلاف مراكزهم وأجناسهم، فيهم النساء والعبيد بل فيهم الأطفال، كلهم طلاب نجاة، يتحدث إليهم جميعاً عن الصداقة، ليجعل منهم مجتمعاً أشبه بالاخوة التي تجمع المنتسبين إلى جماعة دينية إذ الصداقة عنده من أهم أسباب السعادة.

مكتوب على مدخل أكاديمية أفلاطون "لا تنال الفلسفة إلا بالرياضيات" ولكنه كتب على بوابة حديقته: أيها الزائر ستكون هنا سعيداً لان السعادة هي الخير الأعظم" إذ الفلسفة في تعلمنا كيف نحي سعداء وهذه لا تقتضي منطقاً ولا رياضيات ولا شيئاً مما وصفه أفلاطون من عالم من وراء عالمنا لأنه لا يصح أن نشغل أنفسنا إلا بما تدركه حواسنا وهذه لا تطلعنا من عالمنا إلا بما ينبعث من موجوداته من قشور الذرات وهي غاية في الدقة ختى تصادف الحواس فيحدث الإحساس.

ولا يصح أن نشغل بالنا بالتفسيرات الطبيعية، كل الأفكار التى تفسر تغير اوجه القمر أو كسوف الشمس سواء مادامت لا تقحم في الأمر علة غير طبيعية أو منظورة، لأن غاية العلم تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية ومن الموت.

وليس في الفلسفة من يقين إلا قضيتان: اللذة خير والألم شر، على أن الذى يجعل الحياة سعيدة ليس هو الانغماس في الشهوات إذ قد تؤدى هذه إلى عواقب وخيمة، وإنما ذلك التفكير الهادى الرزين الذى يتوخى تحرر الجسم من الألم والنفس من الانزعاج.

ولتحرر الجسم من الألم: كل قليلاً حتى لا تصاب بسوء الهضم واشرب قليلاً خشية ما يصيبك في صباح اليوم التالي، ويكفيك الملبس العادى والمسكن البسيط لان كل شيء بسيط يسهل الحصول عليه، وأما عديم النفع كثير النفقة فهو ما يجر على الإنسان الهموم، فإن أصابك الألم بعد ذلك فتحمله لأنه خفيف، فإن اشتد عليك فهو قصير الأمد لان معناه اقتراب الموت، ولا مبرر للخوف من الموت لأنه مجرد تفكك الذرات، فان تحللت الذرات يفقد المرء الإحساس وقد أصبح في حكم العدم.

ولتحرر النفس من الانزعاج، على المرء أن يتجنب كل ما يثير الانفعالات العنيفة من حب أو زواج لما في الزوجة والأولاد من مقامرة على مستقبل الإنسان: سعادة أو تعاسة، وعليه أن يتجنب طلب الصيت أو الاشتغال بالسياسة لأنها إن لم

تجلب عليه الكوارث فإنها ستثير عليه الأعداء ولا شيء يجنب المرء عداوة الآخرين مثل خفاء الذكر والبعد عن الشهرة.

ومن أهداف فلسفة الأتراكسيا - أو السعادة فى راحة البال - أن تحرر الإنسان من خوف الآلهة، الآلهة موحودون حقاً، ولكنهم فى عالم أو كواكب أخرى سعداء لا يشغلون أنفسهم بشئون البشر، لم تخلق الآلهة العالم حتى ترشده أنها لا تستطيع أن تضركم أو تنفعكم أو أن تراقبكم أو أن تتحكم فى مصائركم أو تقذف بكم إلى الجحيم، أما الشياطين فأوهام تعسة خلفتها خيالاتنا.

ولقد كان الخوف من الآلهة وعقاباتهم شديداً فى ذلك الوقت سواء من أساطير موروثة تصور الأقدار عابثة بمصائر البشر، وبما حشدت هذه الأساطير فى العالم الآخر من حيوانات رهيبة ومن عذاب أليم، أو من أديان سرية شرقية وجدت سبيلها إلى قلوب اليونانيين لتملأ الفراغ الذى أحدثه انهيار القيم وموت آلهة الأولب وآلهة المدن. أراد أبيقور أن يرفع عن مريديه هذا الكابوس ولقد كان فى وسعه أن يكون كفيثاغورس أو سقراط أو أفلاطون، ولكنه لم يفرق بين أديان ومذاهب تسمو بالنفس وتحررها من الخرافة وتقدم الأمن من خوف، وبين أساطير وخرافات تجعل معتقديها أسرى الخوف والجهل، ولقد كان أبيقور متناقضاً مع نفسه، ينكر الأديان ويختلف إلى المعابد ويشارك فى الشعائر ربما استرضاء للعامة وتفادياً من الخصومة معهم وهو فيلسوف "الاتراكسيا" أو راحة البال.

هذا هو دواء الاتراكسيا قدمه أبيقور للذين حطمهم الصراع من أجل الحياة فى عصر انحلال حضارة وتساقط قيم وانهيار أخلاق.

ولم يضف تلاميذه واتباعه إلى تعاليمه جديداً، ولقد بقى الانطباع عن الأبيقورية كما تركها المعلم أنها "فلسفة اللذة المعتدلة" غير إنها بسبب سيرة بعض المنتسبين إليها أصبح اللفظ يعنى فى معنى من معانيه الفسق أو الفجور، أما فى أوساط الدين فقد أصبحت الأبيقورية تعنى المروق عن الدين.

المدرسة الشكية

يلاحظ برتراندرسل أن كل الفلسفات التي جاءت بعد أرسطو تعبر بصورة أو بأخرى عن الانسحاب: العالم سيئ إذن دعنا ننسحب منه، خيرات الحياة تأتي عن طريق البخت لا نتيجة جهد بشري، فليس اضمن من خيرات النفس أو الفضيلة التي تتوقف علينا كما هو الحال لدى الرواقية، مذاهب فلسفية تمثل الاحتجاج ضد الشر، وتجد استجابة من المكدودين حيث قضت خيبة الأمل على حماسهم في العمل.

وإذا كانت الرواقية والأبيقورية قد أدركتا حاجة النفوس إلى ما يسرى عنها فاشتركتا في القول أن الإنسان يجد العزاء في نفسه لا في شيء خارجها، فان شكاك العصر الهلينستي قد حملوا شعار "لا شيء يهم" إذ أن اللامبالاة أو عدم الاكتراث هي افضل ما ينبغي بالنسبة للنفس المرهقة والذهن المكدور هكذا قدمت مدرسة الشكاك نفسها كسائر المذاهب الفلسفية في ذلك العصر على أنها دواء لعلاج النفوس المحطمة والعقول المرهقة.

ولقد كان شك السوفسطائيين معبراً عن فترة المراهقة في الحضارة الإغريقية حيث تتميز المراهقة بالفورة والعنف والتحدى ولكننا في العصر الهلينستي بازاء شك من فقد الاهتمام بأي شيء أو التحمس لأي شيء إذ المستقبل غامض مجهول بازاء شك جديد له أسبابه ومميزاته، فقد زاد عدد المذاهب واشتد تعارضها، وفتح الاسكندر بلاداً رأى فيها اليونان ألواناً من العادات والأخلاق ولما تمزق ملكه راح اليونان يتقاتلون كان من جراء انحطاطهم السياسي تخاذل الهمم، وتعاظم حاجة العقلاء للر احة، فقامت مدارس توجهت إلى طلب الطمأنينة والسعادة أولاً وقبل كل شيء وكانت منها المدرسة الشكية، لم يكن الشاك في هذا الدور متهكماً كالسوفسطائي، ولكنه رجل مغلوب على امره، فقد الأيمان بالحق والخير في بيئة تبلبلت فيها الأفكار، وفسدت الأخلاق إلى حد بعيد فانعزل في نفسه، لا يثبت ولا ينفي، وإنما يقول: لا أدري لا أدري. لم يكن كالسوفسطائي مزهواً بفنه طالباً المال، ولكنه كان متشائماً معرضاً عن متاع الدنيا، لم يكن هداماً مثله، ولكنه كان يرى في الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبية وسيلة إلى الراحة والاطمئنان.

كان بيرون (ت سنة ٣٧٥ ق . م) زعيم الشكاك قد رافق الاسكندر فى حملته، واعجب بحكماء الهنود العراة الذين لم يكونوا يعبأون بشيء فى الحياة وبعد وفاة الاسكندر عاد إلى وطنه حيث صادفت آراؤه رضى من مواطنيه فكان موضع إجلالهم. ذهب إلى أن كل قضية تحتمل الإيجاب والسلب بقوة متعادلة ومن ثم وجب العدول عن الحكم والامتناع عن الجدل، والوقوف عند ظواهر الأشياء التى لا يتعرض لها الشك، وإنما يكون الشك فى القدرة على معرفة حقيقة الأشياء أن العسل يبدو مذاقه حلواً ولكننا لا نعرف حقيقته، ليس هناك خير وشر بالذات وكل ما هناك عرف واصطلاح يسير عليها الناس. الشيء الوحيد تارة يكون خيراً وتارة أخرى شراً، وكل شيء زائل الخير والشر على السواء والناس يخطئون إذ يتوهمون سعادتهم وشقاءهم فى الأشياء ذاتها، ويعتمدون عليها كأنها باقية أما إذا اقتنعوا بأنها زائلة والأحوال متقلبة انتفى تصديقهم بها وإنعدم ميلهم إليها أو عجزهم عنها ونعموا بالطمأنينة والسعادة مهما كانت الظروف.

هكذا كان الشك عنده خلقياً أكثر منه منطقياً، كان موجها لقيمة الأشياء من حيث صلتها بالسعادة لا من حيث صلتها بمبحث المعرفة.

وانتقل الشك إلى مدرسة فلسفية كان يظن أنها أبعد المدارس الفلسفية عن الشك وهى أكاديمية افلاطون، ولكننا إذا رجعنا إلى سقراط – الشخصية الرئيسة فى محاورات أفلاطون – لاحظنا تصنعه عدم معرفة شيء، وإن كان يبدو تهكمياً إلا أنه فى بعض محاوراته لم يكن ينهى الحوار فعلاً إلى شيء، وهكذا حملت الأكاديمية فى أحشائها نطفة الشك التى ظلت كامنة فيها حتى تهيأت لها الظروف الملائمة فى العصر الهلينسى فخرجت على يدى اركسيلاوس (ت ٢٤١ ق . م) والذى كان يقلد سقراط فى مناقشاته، واصطناع الجهل، واستخدام تعبيرات الظن مثل: من المحتمل – يلوح أن ..

ذهب اركسيلاوس إلى أنه ليست لدينا وسيلة للتمييز بين الأفكار الحقيقية وغير الحقيقية، إذ أن كثيراً من التصورات كأخطاء الحواس وأوهام السكر والجنون وهذيان المحموم، وما يشاهد فى المنام تبدو قوية بينما هى ليست ناجمة عن شئ ومن ثم فإن الحكمة فى تعليق الحكم على الشيء فى ذاته وتبنى الآراء التى تبدو معقولة أو الأفعال التى تبدو مستقيمة دون أن يعنى ذلك أنها تطابق حقيقة ما فى ذاتها.

ومن زعماء الأكاديمية كرنيادس (ت ١٢٨ ق . م) وقد أوفده الأثينيون إلى روما للدفاع عن مدينتهم - وكانت روما حكماً بين المدن اليونانية بعد فتح بلاد اليونان وكان معه سفيران أحدهما مشائي والآخر رواقي، فكان لخطبهما تأثير كبير على المجلس، أما هو فقد خطب في اليوم الأول في العدالة مستعيناً بحجج أفلاطون وأرسطو في ذلك حتى أثار الإعجاب وفي اليوم الثاني خطب مفنداً ما قاله في اليوم السابق زاعماً أن العدالة لا تصلح للعلاقات بين الدول ولا في أوقات الحروب أو الصراع بين الأفراد، وإنما يكون الحكم في ذلك للقوة، وأن لو طبقت العدالة لما أصبحت روما مسيطرة على بلاد اليونان، ولا غيرها، فأعجب الناس بخطبته الثانية أشد من إعجابهم بخطبته الأولى، ولكن السلطة خافت من طريقته، فطلبت إليه أن يبرح المدينة.

قدم كرنيادس انتقادات على الحواس والعقل كمصادر للمعرفة وقد أثار في ذلك إشكالات عجزت المذاهب في عصره عن الرد عليها فقد ذهب إلى القول بالترجيح، وحدد عدة قرائن تؤدي إلى ترجيح قول عن قول، ذلك أن القضايا المتعارضة ليست سواء ولكنها تتفاوت درجات، فإذا بدت التصورات واضحة، وتجمعت الدلائل على رجحان صدقها دون أن تجزم بذلك أو تدعي العلم بالشيء في ذاته أمكن الاستناد إليها.

وهكذا اتخذ الشكاك من الشك منهجاً جدلياً، وأفادوا من نظريات السابقين وانتقادات الفلاسفة بعضهم لبعض، حتى أصبح الشك لديهم مذهباً. انتقد الشكاك المعرفة الحسية والمعرفة العقلية واستندوا إلى تعارض الفلاسفة ونسبية الأحكام، وانتقد سكتوس امبريقوس كلا من القياس والاستقراء وقصدوا بذلك أن يتبنى الفلاسفة موقف الرجل العادي وأن يؤمنوا العوام في الخضوع للعقائد الشائعة وألا يصدروا أحكاماً قاطعة.

وإذا كان الشك الصادر عن خمول الذهن وشيخوخة الفكر قد مكنت له ضعف المعتقدات فإنه لم يستطيع البقاء حين لاحت في الأفق ديانة عالمية تقوم على الإيمان الراسخ.

وهكذا تبين لنا فيما عرضنا له من تاريخ الفلسفة اليونانية تلك الصلة الوثيقة بين المذاهب الفلسفية وبين حضارة ذلك العصر، وينبغي التنبيه إلى تلك الروح الشرقية التي بدأت تزحف على هذه المدارس الفلسفية المتأخرة وبخاصة الرواقية

وكان ذلك إرهاصاً بغزو فكرى من الشرق إلى الغرب وقد بلغ مداه فى اعتناق الغرب لديانة شرقية هى المسيحية.

كان لابد أن يتأهب الغرب لاستقبال النسمة الروحانية القادمة إليه من الشرق حتى يحسن استقبالها، ولم يكن ذلك على الغرب أمراً هيناً، ولكنه كان أمراً مقضياً، ولعبت فلسفة أفلوطين الدور المهم فى إقامة ذلك الجسر الفكرى بين الشرق والغرب ذهاباً وإياباً على حد قول الأستاذ الدكتور أحمد صبحى.

الأفلاطونية المحدثة THE NEW PLATONISM

يختلف مؤرخو الفلسفة فى عد الأفلاطونية الجديدة فلسفة يونانية، أو فلسفة للقرون الوسطى، ولكل وجهة نظر، فالذين لا يعدونها يونانية يستندون إلى بعد الزمن بين العهدين، ولأن مؤسسها وهو أفلوطين ولد سنة ٢٠٥ ميلادية، فهذه الفلسفة وليدة المسيحية ولأن طابع هذه الفلسفة ليس طابعاً يونانياً بحتاً، بل هو مصبوغ بصبغة الوحى الشرقى، وكان مركزها فى إسكندرية لا فى اليونان.

والذين لا يرونها من فلسفة القرون الوسطى يرون أن فلسفة القرون الوسطى نشأت فى أحضان المسيحية وفى تربتها، والمسيحية مناهضة للوثنية اليونانية، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة ليست نصرانية، بل هى عدوة النصرانية، وقد حافظت على الروح الوثنى فى البيئة المسيحية، ونرى فيها الروح اليونانى ظاهراً، والثقافة اليونانية سائدة، فأولى أن تعد فلسفة يونانية.

وسميت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون. وأول رجال هذه المدرسة هو أمونيوس سكاس. وأكبر مؤيديه والمنتصرين لمذهبه أفلوطين وهو يعد بحق مؤسس المذهب. وقد ولد سنة ٢٠٥م فى أسيوط ثم تعلم فى الإسكندرية ولازم أمونيوس إحدى عشرة سنة، وفى سنة ٢٤٥ قصد إلى روما حيث أسس مدرسته هناك وبقى حتى مات سنة ٢٧٠م.

ألف أفلوطين كتباً كثيرة حفظت عنه، ويطلق عليها عادة اسم التاسوعات. وكان له أثر كبير على الفلسفة الإسلامية.

نظرية الفيض:

نظرية الفيض أو الصدور هي نظرية أفلاطونية محدثة، تستهدف الإجابة عن السؤال التالي: كيف صار الواحد المحض (الله) الذى لا كثرة فيه بنوع من الأنواع علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته، ولا يتكثر، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة؟ وتتلخص إجابة أفلوطين عن هذا السؤال فى أن الواحد المحض يفعل بعض أفعاله بذاته، وبعضها بتوسط أشياء، وان هنالك خمس مراتب للموجودات هي:

١- الواحد المحض: وهو فوق التام والكمال بسيط لا كثرة فيه.

٢- العقل: هو أول ما صدر عن الواحد المحض، وكان صدوره بغير توسط وبعد أن أبدع الواحد المحض العقل، وهو الشيء التام التفت هذا العقل التام إلى مبدعه وألقى بصره عليه، وامتلأ منه نوراً وبهاء فأفاض عليه الواحد المحض قوى كثيرة عظيمة، فانبجست جميع الأشياء التى فى العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط العقل.

٣- النفس الإنسانية: حيث يتكثر العقل بتكثر أفراد البشر.

٤- الصورة: أي صورة الأشياء الجسمانية.

٥- المادة: أو الهيولى[1].

كان لهذه النظرية العقيمة تأثير كبير فى فلاسفة الإسلام بعد أن أقحمها الفارابى لأول مرة فى الفكر الإسلامي، فقد تابعه فيها ابن سينا، كما رددها أيضاً دعاة الإسماعيلية مثل حميد الدين الكرمانى (ت حوالى ٤١١هـ) فهو لا يتفق مع الفارابى فى جملة نظرية الصدور فحسب، وإنما يتجاوز الجملة إلى التفصيل، بل والى الألفاظ الاصطلاحية[2].

وهاجم شيخ الإسلام ابن تيمية هذه النظرية هجوماً عنيفاً، لان أصحابها لا يثبتون لصانع العالم مشيئة واختياراً وقدرة، بها يقدر على تغيير العالم، وتحويله من حال إلى حال، ويقرر أن أصل أمر هؤلاء يرجع إلى فساد تصورهم لله عز وجل، إذ

---

[1] الفارابى: آراء أهل المدينة وما بعدها، وراجع دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص٢١٠ د. جلال شرف - الله والعالم والإنسان س١١ د. العراقى ثورة العقل ص١١١.

[2] الكرمانى: راحة العقل. المقدمة ص٢٦.

هم يزعمون أنه علة تامة مستلزمة للعالم، والعالم متولد عنه تولداً لازماً لا يمكن أن ينفك منه، فهم يشبهون العلاقة بين الله والعالم بالعلاقة بين الشمس وأشعتها.

ويلخص ابن تيمية نظرية الفيض – لدى الفارابى ومن تبعه – فى أن الله قد أبدع العقل الاول، وابدع العقل الأول العقل الثانى وهكذا حتى ينتهى الأمر إلى العقل العاشر الفعال المتعلق بفلك القمر، وهذا الأخير هو المبدع لما تحت السماء من هواء وسحاب وجبال وحيوان ونبات ومعدن، ومنه يفيض الوحى والعلم على الأنبياء وغيرهم ويذكر ابن تيمية أن فلاسفة الإسلام يسمون العقول العشرة ملائكة، ويقولون أنها متولدة عن الله لم يخلقها بمشيئته وقدرته. وقول هؤلاء – فى نظره – أعظم كفراً من قول من قال من مشركى العرب: أن الملائكة بنات الله ذلك لان هؤلاء المشركين كانوا يقولون: إن رب السماوات والأرض خلق الملائكة بمشيئته[٨].

ويفند ابن تيمية نظرية الفيض، ويعرض الأدلة الدالة على بطلانها ويمكن أن نقسم أدلته إلى طائفتين: أدلة نقلية، وأدلة عقلية.

فأما الأدلة النقلية التى تدحض النظرية فهى كثيرة، ويبين ابن تيمية أن هذه النظرية مجافية لروح الأديان جميعاً، وليس الإسلام وحده، فيذهب إلى أن أهل الملل يعلمون أنه ليس أحد غير الله يخلق جميع المبدعات، ولا أنهم أثبتوا ملكاً من الملائكة أبدع كل ما تحت السماء، بل الملائكة عندهم عباد الله، ليسوا متولدين عنه ولا خالقهم علة موجبة لهم، وأنهم لا يتصرفون إلا بإذنه، ولا يسبقونه بالقول، وليس فيهم من هو مستقل بأحداث جميع الحوادث، فضلاً عن أن يكون مبدعاً لكل ما سوى الله وسواه كما يقول هؤلاء الفلاسفة فى العقل الأول.

ويورد الشيخ السلفى بعض الآيات الكريمة التى تثبت أن الحوادث التى تحدث فى العالم إنما تصدر عن مختار، وأن الملائكة التى أخبرت بها الأنبياء ليست العقول التى يثبتها الفلاسفة ويدعون إنها الملائكة. مثل قوله تعالى "وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه، بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون" (الأنبياء: ٢٦ – ٢٨)، وكقوله عز وجل "لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون"[٩] (النساء: ١٧٢ – ١٧٣).

---

[٨] الصفدية: ١/٧-٩.

[٩] الصفدية: ص١٥٦ – ١٥٧ ص٧١٨.

كما وصفت الملائكة في القرآن بالخشية والخوف، وعند الفلاسفة لا يتصور خشية لله ولا خوف من جانب العقول. قال تعالى ولله يسجد ما في السماوات والأرض من دآبة والملائكة وهم لا يستكبرون. يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون" (النحل ٤٩ – ٥٠) وفي القرآن ما يثبت أن الملائكة يلزمهم إذن مستقبل لما يفعلون "وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى"[١٠] (النجم: ٢٦). ومن الواضح أن مثل هذه الصفات القرآنية للملائكة تخالف تمام المخالفة الصورة التي رسمها أصحاب نظرية العقول للملائكة.

وأما الأدلة العقلية فهي تبطل أيضاً هذه النظرية، ويبين ابن تيمية أنها لا تستند إلى دعائم عقلية ثابتة، على الرغم من أن أصحاب هذه النظرية هم الفلاسفة ذوو النزعة العقلية، وان كل ما يقولونه من أن الحوادث تحدث بسبب حركات الأفلاك مفتقر إلى برهان، بل هو باطل من وجوه:

١- إذا سلمنا مع أصحاب النظرية بثبوت العقول العشرة، وهي عندهم قديمة، لأنها لازمة لذات الله، متولدة عنه، معلومة له، فكيف نفسر حدوث الحوادث؟

إن الحوادث لابد لها من محدث، ولا يمكن أن يكون محدثها أحد العقول القديمة لأن محدث الحوادث لا يجوز أن يكون علة أزلية لان العلة الأزلية مستلزمة لمعلومها، ويجب أن يكون معلولها مقارناً لها في الأزل، فيمتنع إذن أن يكون شيء من الحوادث صادراً عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير واسطة، و حينئذ فلا يكون للحوادث محدث وهذا باطل.

٢- إن الواحد البسيط الذي يذكرونه، إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان فانه مطلق والمطلق يوجد في الذهن لا في الخارج، ومعلوم إن ابن تيمية لا يعترف بوجود حقيقي في الخارج إلا للموجودات المعينة المشخصة.

٣- إن الواحد البسيط الذي فرضوه – إذ قدر وجوده في الخارج – يمتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير وسط، لأن الواحد إذا كان الصادر عنه واحداً، لم يصدر عن الآخر إلا واحد، وكذلك هلم جرا، فيلزم أن لا يكون في العالم كثرة، فلما تيقن وجود الكثرة المختلفة الحادثة، كان هذا مناقضاً لقولهم وإذا قالوا: أن الصادر الأول، أي العقل الأول واحد، ولكن فيه جهات كالوجوب والإمكان، وعقله لمبدعه

---

[١٠] الصفدية: س٢١٤ وما بعدها.

وعقله لنفسه، ونحو ذلك، بحيث يصدر عنه باعتبار وجوبه عقل، وباعتبار إمكانه جسم قيل لهم تلكم الأمور إما أن تكون وجودية وإما أن تكون عدمية، فإن كانت وجودية، وقد اتصف بها الصادر الأول، فقد صدر عن المبدع الأول أكثر من واحد، وإن كانت قديمة لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمور موجودة مختلفة، أي أن كل ما يقدرونه يستلزم أحد أمرين:

أما صدور أنواع مختلفة عن الواحد البسيط، وأما انتفاء كون المختلفات صدرت عنه بوسط أو بغير وسط.

٤- إن حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة بسيطة، لا توجب بنفسها آثاراً مختلفة إلا لاختلاف القوابل، كما أن الشمس تبيض جسماً وتسود جسماً، وتلين جسماً وتيبس جسماً، بحسب القوابل المختلفة فإذا كانت حركته بسيطة، والعقل بسيطاً لم يصدر عنها أمور مختلفة، وكذلك الأفلاك التي تحته لها حركات معدودة محصورة، وكل منها حركته بسيطة، وليس في شيء من هذه الحركات والمتحركات ما يوجب هذه الأعيان والحوادث المختلفة اختلافاً لا يحصى عدده في الصفات والأقدار والحركات. هذا مع قولهم أن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد، فيعلم بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة عن عدد محصور في البسائط[11].

٥- كما أن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إنما هو قول باطل، لان الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء إذ لا يصدر في العالم السلفي اثر إلا عن سببين فاكثر، فالنار إذا أحرقت إنما بشرط قبول المحل لاحراقها، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد، وكذلك الشعاع أي الضوء، وهكذا الحال في جميع الأمور. قال تعالى: ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون" (الذريات: ٤٩) وثمة آيات كثيرة تؤكد انه ليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء، ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلاً، فهذه النظرية في نظر ابن تيمية - إنما هي قول غير معلوم بالعقل، بل أن العقل يبطله، إذ المعلوم في العقل أن الواحد لا يصدر عنه شيء معلول متولد عنه إلا بمقارنة شيء آخر له، فلو كان العالم متولداً عن الله لكان

---

[11] الصفدية ١/١٥٧ - ١٥٩، ٢٧٩ - ٢٨٠.

له مقارن يصدر التولد عنهما جميعا، فان التولد لا يكون إلا عن اصلين، فإثبات التولد يقتضي إثبات شريك لله في إبداع العالم[12].

٦- والقول أن عدد الأفلاك تسعة ليس أمرا معلوما، ولا قام دليل على أن الأفلاك تسعة فقط، ومن ثم فيجوز أن تكون الأفلاك اكثر من ذلك العدد[13].

وقد أثبتت الأبحاث الحديثة في علم الفلك صدق حدس ابن تيمية وفساد نظرية بطليموس القديمة التي تزعم أن عدد الأفلاك تسعة فقط.

وخلاصة القول: إن آراء الفلاسفة في نظرية الفيض "ليست مطابقة لما أخبرت به الرسل، كما ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح، فلا هي موافقة للمنقول الصحيح ولا للمعقول الصريح[14]".

تأثير نظرية الفيض:

لاحظ ابن تيمية أن نظرية الفيض التي اعتنقها فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، قد تأثر بها أيضا كثير من المفكرين في العالم الإسلامي (مع خلاف في التفاصيل كما سبقت الإشارة) وغيرهم من أصحاب الدعوة الباطنية كالقرامطة ممن يحتجون على دعواهم بالحديث الذي يروونه عن النبي "صلى الله عليه وسلم" ونصه "أول ما خلق الله العقل. قال له أقبل فأقبل فقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم علي منك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك الثواب، وبك العقاب".

وهذا الحديث الذي يحتج به الباطنية قد أخذ به كثير من الصوفية كالغزالي وابن عربي وابن سبعين، ولكن هذا الحديث فضلا عن أنه موضوع وكذب عند أهل العلم بالحديث، فإنه أيضا يدل على نقيض مقصود من يحتجون به وذلك من وجود كثيرة:

---

[12] الصفدية ٢١٦/١ - ٢١٧.

[13] الرد على المنطقيين ٢٧٦ الرسالة العرشية - الرسائل الكبرى ٢٥٨/١.

[14] الصفدية ١٦٠/١.

١- أن عبارة "أول ما خلق الله العقل، قال له: ...."تقتضي أن الله خاطب العقل فى أول أوقات خلقه، لا إنه أول المخلوقات كما تقول: أول ما لقيت زيداً سلمت عليه.

٢- هذا الحديث يقتضى أن الله خلق قبل العقل غيره، لقوله "ما خلقت خلقاً اكرم على منك" وعندهم هو أول المبدعات.

٣- ويستفاد من هذا الحديث أيضاً أن العقل مخلوق، والمخلوق هو الذى خلقه غيره، وحقيقة الخلق - بهذا المعنى - منفية عندهم عن العقل الأول، بل عن العالم.

٤- أنه قال فى هذا الحديث "فبك آخذ، وبك أعطى وبك الثواب وبك العقاب" فأخبر أنه يفعل به هذه الأمور الأربعة وهذا ينطبق على عقل الإنسان وأما العقل الذى يدعونه فهو عندهم أبدع السماوات والأرض وما بينهما، فهو عندهم رب جميع العالم. فأين هذا من شيء يفعل الله به أموراً أربعة.

وقد نجم عن الأخذ بنظرية الفيض الإقرار بكثير من الأمور التى تتعارض تماماً مع العقيدة، فقد زعم أصحابها أننا إذا توجهنا إلى الجواهر العالية كالعقول والنفوس والكواكب والشمس والقمر، أو إلى النفوس المفارقة، ولجأنا إلى السؤال منهم، فاض علينا ما يفيض منهم. فالدعاء عند مسكويه - وهو من أصحاب نظرية الفيض - يعرض للإجابة، لا لأن الله عز وجل يفعل عند الدعاء مالا يفعله قبله، ولا لأنه ينفعل، أي يسمع بنحو من الانفعال أو يرق، أو يلحقه شيء مما يلحقنا، بل هو منزه عن جميع هذا، ولكن السبب في الإجابة - فيما يقول مسكويه - إننا إذا دعوناه فى خلوة وخلوص سريرة عطلنا حواسنا عن وجه الانفعالات، فتوفرنا على الانفعال الذى يختص بقبول اثر البارى، فحينئذ يأتي ذلك الأمر الذى استعددنا له، وإذا توجهنا بهذا الوجه نحو كوكب استعددنا وتهيأنا فقبلنا صورة خالصة موضوعة للمستعد لقبولها، وأعطاه البارى ما أمكنه قبولها، فهكذا يكون الدعاء والإجابة.

ويشير ابن تيمية إلى أن مفهوم الشفاعة أيضاً عند أصحاب نظرية الفيض، قد تأثر بهذه النظرية، فالشفاعة عندهم هى أن يفيض الشفيع على المستشفع من غير قصد الشفيع، ولا سؤال منه، كما ينعكس شعاع الشمس من المرآة على الحائط، وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقى عنه كالغزالى صاحب "المضمون به على غير أهله ومن أخذ عنه".

تمهيد الباب الأول

تمهيد:

يوجه أستاذنا الدكتور علي النشار أنظار شباب الباحثين في الفلسفة إلى أهمية القيام بدراسة مقارنة لصورة الفلسفة اليونانية في مصادرها الأصلية ثم صورتها عند المسلمين، وأثر هذه الفلسفة اليونانية في المدارس الفلسفية الإسلامية من فلاسفة ومتكلمين وصوفية[1] . كان هذا التوجيه هو الباعث الأول لاختيار موضوع هذه الرسالة أما تحديد دراسة "الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية"، فيرجع إلى فقرة يقول فيها الأستاذ "وننتقل الآن إلى اتجاه فلسفي خطير في تاريخ اليونان الفكري، وهو الرواقية. وقد كان لهذا الاتجاه الفلسفي اثر خطير في العالم الإسلامي، لا يقل أبداً عن اثر أرسطو، بحيث يمكننا أن نقول: انه إذا كانت هناك مدرسة مشائية في العالم الإسلامي، فان هناك مدرسة رواقية، وإذا كان المذهب المثالي الأفلاطوني أو الواقعي الارسطاليسي قد اثر في مجموعات من مفكري الإسلام، فان المذهب الاسمي الرواقي كان له اكبر الأثر في مجموعات اكثر أهمية، وأوسع نفوذاً في التراث الإسلامي"[2].

والواقع أن الفلسفة الرواقية جديرة بان نهتم بدراستها في تراثنا الإسلامي، لأنها فلسفة خصبة، لا تزال بعض تعاليمها ونظرياتها حتى اليوم تلهم المفكرين، وتمدهم بزاد طيب، فالمنطق الرواقي من أهم الدعامات التي يقوم عليها المنطق المعاصر، وفي الطبيعيات الرواقية وبخاصة الإلهيات طرافة وأصالة، كما أن المذهب الرواقي - كما يقول الأستاذ أندريه كروسون - "يحوي عدة عناصر من الأخلاق الخالدة على الدهر" وما تزال مبادئه الأساسية حية، يجدها الإنسان - مع تغيير قليل أو كثير - عند أعاظم الكتاب الحديثين[3]. فقد لجأ ديكارت، في القرن السابع عشر إلى سنكا في نظرياته الأخلاقية، وأثرت الرواقية تأثيراً كبيراً، في القرن التاسع عشر، في الأخلاقيين أمثال (مين دي بران)، و(إمرسن)[4].

---

[1] د. المشار، نشأة الفكر، جـ١، ص ٧٩.

[2] نفس المصدر، جـ١، ص ١٤٨ – ١٤٩.

[3] كرسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص ٨٨ – ٨٩.

[4] برهييه، من الحكيم القديم، ص ١٩.

وقد أشار كثير من الباحثين، على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم، إلى تأثير الرواقية في بعض مفكرى الإسلام وإشاراتهم - وان كانت عديدة - إلا إنها عابرة عرضية واذكر من هؤلاء الباحثين على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور زكى نجيب محمود حيث قرر إن ابن سينا "استطاع أن يصوغ مجموعة فلسفية، بناء على دراسة لأرسطو دراسة ناقدة، مستعيناً فى ذلك بمن يشايع الأفلاطونية الجديدة من الشراح، وبالرواقيين ... (الخ)[٥]. وقد أشار الأستاذ أحمد أمين إلى أن السهرودى المقتول كان يتبع مذهب المشائين والرواقيين وغيرهم من اليونانيين، كما انه هاجم مذهب أرسطو فى كتابه حكمة الإشراق مقلداً فى ذلك الرواقيين، ومتبعاً الحكمة المشهورة ليس فى الإمكان أبدع مما كان[٦]. وذهب الأستاذ يوسف كرم إلى أن كثيراً من آراء الرواقية قد تسرب إلى الفلسفة الإسلامية، مثل ما نجد فى رسائل أخوان الصفا[٧] وقد أشار أيضاً الدكتور محمد غلاب إلى تأثر أخوان الصفا بالرواقيين[٨]، ونبه الدكتور عبد الرحمن بدوى على ما بين الأخلاق الرواقية وبين مذهب الكسب عند الأشاعرة من شبه[٩]، وذهب الأستاذ على مصطفى الغرابى إلى إن أبا الهذيل قد تأثر فى إثباته وجود الله بالرواقية[١٠]. وقرر الدكتور أبو العلا عفيفى أن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربى، يقوم على مصادر متباينة، ومن هذه المصادر الرواقية[١١].

وقال الأستاذ كولبه "إن ابن رشد قد فسر فلسفة أرسطو، تحت تأثير بعض الآراء الرواقية، بحيث أنكر وجود عقل عام خارج عن هذا العالم، واعتبر العقل

---

[٥] الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، راجعها (وأضاف إليها الشخصيات الإسلامية) الدكتور زكى نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو ١٩٦٣، ص ١٣.

[٦] أحمد أمين، حى بن يقظان لابن سينا وآخرين، ص ٨.

[٧] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٣.

[٨] دكتور محمد غلاب، الفلسفة العامة وتاريخها، جـ٢، ص ٢٤١.

[٩] د. بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ٤٢.

[١٠] الغرابى، أبو الهذيل العلاف، ص ١١٦.

[١١] ابن عربى، فصوص الحكم، تحقيق د. عفيفى، جـ١، القاهرة، البابى الحلبى، ١٩٤٧، ص ٧.

والنظام والغاية أمورا داخلة في كيان العالم الطبيعي [12]. وأشار الأستاذ دى بور إلى أن الرواقية قد انتقلت إلى العالم الإسلامي وأثرت فيه[13].

إن مثل هذه الإشارات المقتضبة، لا تغني في معرفة مدى تأثير الفلسفة الرواقية في الإسلام، فضلا عن إنها لا تكشف عن طرق انتقال هذه الفلسفة إلى الإسلاميين، إلا إنها مع ذلك ليست خلوا من القيمة، فهي على اقل تقدير يمكن أن تكون بمثابة فروض علمية، يتعين فحصها والتحقق من قيمة صدقها في دراسة متخصصة مثل هذه الدراسة التي أنوي القيام بها.

والى جانب هذه الإشارات السريعة لتطرق الرواقية إلى الإسلاميين وتأثرهم بها، فان بعض الباحثين قد أعطى أهمية خاصة لدراسة هذا الموضوع، وأول باحث عني بدراسة تأثير الرواقية في العالم الإسلامي، هو الأستاذ هوروفيتز، فابرز دور الرواقية في تطور علم الكلام بوجه عام، وفي آراء المعتزلة بوجه خاص، وفي أفكار النظام بوجه أخص[14].

ثم أكد القول بتأثير الرواقية في المسلمين الأستاذ سنتلانا في المحاضرات التي ألقاها بالجامعة المصرية ما بين عام ١٩١٠ إلى عام ١٩١١، بسنوان " تاريخ المذاهب اللفلسفية"/ وكشف الأستاذ سنتلانا في هذه المحاضرات عن عدة مصادر محتملة لانتقال الفكر الرواقي إلى العالم الإسلامي، ولا تزال حتى البوم نسترشد بما قرره.

وبعد ذلك لفت الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور الأنظار إلى الدور الكبير الذى قام به المنطق الرواقي في الفكر الإسلامي، وبخاصة لدى ابن سينا، وذلك في عدد من المسائل الهامة، مثل القياس الشرطي، ومكانة المنطق من الفلسفة، وعلاقة المنطق باللغة وألفاظها، كما أشار إلى تأثير المادية الرواقية في بعض شيوخ المعتزلة

---

[12] كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. عفيفي، ص ٢٥٥ (الهامش).

[13] دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٤٢، ٥٦، ١٤١.

(14) S. Horovitz, Uber den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der philophie bei den Arabrn, dens Z. M. G. 57, 177 – et aussi horovitz, Uber den Einfluss der griechishen plilosophie auf die Entwicklung des kalam, Breslau, 1909.

كأبي الهذيل العلاف والنظام، وبين أن الرواقية كانت سائدة فى الإسكندرية وعن طريق فلاسفتها وعلى رأسهم جالينوس عرف المسلمون بعض النظريات الرواقية(١٥).

وابرز الدكتور توفيق الطويل الأثر الضخم لنظريات التنبؤ بالغيب عند الرواقيين فى آراء الإسلاميين عن إدراك الغيب، وبخاصة آراء أخوان الصفا وابن خلدون، وقارن بين آراء كونتوس الرواقى فى التنبؤ بالغيب عن طريق تخلص الإنسان من علائق الجسد وشهواته وطرح النظر أو السمع نحوه من أدوات المعرفة الحسية، وبين آراء المسلمين الشبيهة بها(١٦).

وخصص الدكتور عثمان أمين فى كتابه الفلسفة الرواقية الذى ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٤ فصلاً قيماً فيه "الرواقية والإسلام"، وعرض فى هذا الفصل لكيفية معرفة المسلمين بمذاهب الرواقية ثم تتبع الآثار الرواقية فى الفكر الإسلامي، فى المنطق والطبيعة والأخلاق،وأكد ما قرره فى هذا الفصل فى مقال كتبه بعد ذلك فى مجلة المشرق (يناير ١٩٤٥)، وعنوان هذا المقال أيضاً هو "الرواقية والإسلام" وفى ديسمبر عام ١٩٥٥ كتب الدكتور أمين باللغة الفرنسية فى مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مقالاً عن نفس الموضوع Le Stoicisme et la Pensee Islamique وقد أعيد طبع هذا المقال مرتين: الأولى بمطبعة جامعة القاهرة عام ١٩٥٧، والثانية فى عام ١٩٥٩ "بالمجلة التومية" La Revue Thomiste وقد ألقى هذا المقال (الذى يقع فى حوالى ٢٠ صفحة من القطع المتوسط) مزيداً من الضوء على الموضوع قيد البحث، وطرق فيه الدكتور عثمان أمين مسائل لم يسبقه أحد فى التعرض إليها.

والى جانب جهود هؤلاء الباحثين، كان أستاذنا الدكتور النشار يكشف يوماً بعد يوم عن آثار هائلة للرواقية فى العالم الإسلامي وطرق انتقالها إلى مفكرى الإسلام، وذلك فى كتابه العظيم نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، على طبعاته المتعددة، كما أوضح آثار المنطق الرواقى على المسلمين عامة والأصوليين بصفة خاصة، وكيف تمكن الفقهاء من نقد المنطق الارسطوطاليسى بالاستعانة بالمنطق

(15) I. Madkour, La Place d'al Farabi ..., et aussi, L'Organon. d'Aristote
وكذلك مقدمة منطق الشفاء (المدخل) طبع ١٩٥٢، وكذلك مقدمة منطق الشفاء (القياس).

(١٦) د. توفيق الطويل، التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥.

الرواقى، وكان ذلك الكشف الرائع فى كتابه: "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام" ولم يخل كتابه "فيدون" أيضاً من الإشارة إلى أهمية الرواقية فى الإسلام، وذكر فيه أيضاً بعض الكتب ذات النزعة الرواقية التى عرفها المسلمون.

وعلى أساس هذا الرصيد الوفير بدأت هذا البحث، أتحقق من صحة الفروض المطروحة واستوضح ما لوح به الباحثون، وأفتش عن أمور عسى ألا يكون قد تنبه إليها أحد من قبل وفى الوقت الذى كان مقرراً فيه أن ينتهى هذا البحث، طبعت فى بيروت عام ١٩٦٨ الرسالة التى تقدم بها الدكتور فهمى جدعان للحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب من جامعة السربون، وكان موضوع رسالته هو L Influ ence du Stoicisme sur la pensee ،Musulmane أي أن موضوع رسالته هو عين موضوع هذه الرسالة، فكان مقدراً لهذه الرسالة أن تظهر بعد ظهور رسالة الدكتور جدعان الممتازة، فليس كل مقرر مقدارًا. وبعد الاطلاع على كتاب الدكتور جدعان نشأت صعوبة إلقاء أضواء جديدة على الموضوع قيد البحث، إذ وجدت كثيراً من الآراء التى توصلت إليها تتفق مع ما قرره الدكتور جدعان، ولكن سرعان ما اتضح لي أن هذه الصعوبة ليست من الكثافة بحيث تحجب ظهور هذه الرسالة، فالي جانب الاتفاق فى أمور كثيرة، وجدت خلافات اكثر بين ما قرره وبين ما توصلت إليه، ولا عجب فى ذلك، حقاً إننا نسير فى طريق واحد، ولكنه طريق الفلسفة. ولم تقتصر الخلافات فقط فى المادة العلمية والنصوص، أو فى فهم مدلولاتها وتأويلاتها، وإنما أيضاً كان ثمة خلاف فى تقسيم البحث، فقد قسم الدكتور جدعان بحثه إلى خمسة فصول، عالج فى الفصل الأول "الرواقية والإسلام" بصفة عامة، وتناول الفصل الثانى "مشكلة الانتقال"، أما الفصل الثالث فعرض فيه الدكتور جدعان لتأثير المنطق الرواقى فى الإسلاميين، وعرج بعد ذلك إلى دراسة تأثير الطبيعيات الرواقية، وعلى وجه التحديد مسألة التجسيم، فى الفكر الإسلامي، وذلك فى الفصل الرابع، أما الفصل الخامس فكان فى بيان تأثير الأخلاق الرواقية على المسلمين.

ويقرر الدكتور جدعان بتواضع العلماء، أن كتابه لن يكون بالتأكيد - مهما تنوعت مادته - مستغرقاً لجميع عناصر الموضوع، كما يؤكد أن كتابه لم يقل الكلمة النهائية، أو أنه يبين كل شئ، ويأمل أن يسهم العديد من الباحثين فى إلقاء ضوء أكثر على جملة مسائل متنوعة اضطر إلى أن ينظر إليها نظرة إجمالية، حتى أنه يتعذر

عن العنوان الذى أعطاه لبحثه، وكان يرى أنه من الأفضل أن يختار عنواناً اقل طموحاً مما فعل، فيكون هذا العنوان هو "مقدمة لأبحاث عن تأثير الرواقية فى الإسلام"[١٧] . وهكذا يفتح الدكتور جدعان الباب على مصراعيه أمام غيره ممن يتجه إلى دراسة موضوعه، ولا يوصده.

وعلى الرغم من إنني قد خالفت الدكتور جدعان فى كثير من الأمور، حتى إنني رفضت فى بعض الأحيان رفضاً تاماً ما قرره، إلا أن الأمانة العلمية تقتضي أن أوكد إنني أفدت من بحثه فائدة عظيمة للغاية، قد لا تدانيها فائدة.

ويثير هذا البحث عدة تساؤلات، فقد يتوهم بعض أناس أن ثمة اعتراضات تقف أمامه ومن أهمها ما قد يستشف من قول الدكتور توفيق الطويل أن عدوى الثقافات وتزاوج الاراء، لا سبيل إلى إنكاره، ولكن التشابه فى الأفكار بين الشعوب قد يكون مرده إلى صدور هذه الأفكار جميعها عن مصدر آخر يسبقها، وكثيراً ما يكون مرجعه إلى طبيعة العقل البشرى الذى يستجيب للمؤثرات المتشابهة بأفكار واحدة، ولذلك فلا يكون التشابه وحده مبرراً للجزم بنقل اللاحق عن السابق، لأن فى العقل البشرى وحده كفيلة بالاهتداء إلى النتائج المتشابهة رغم اختلاف الزمان والمكان معاً[١٨]. وعلى الرغم من أن الرأي القائل إن "ميكانيزم" العقل البشرى واحد مفتقر إلى إثبات، فان كلام الدكتور الطويل مع ذلك يمس مسألة مهمة جداً، تلك هى التحذير من التسرع فى إثبات المؤثر والمتأثر، ومن المرجح انه يقصد أن تسبق هذه العملية عملية أخرى مهمة هى البرهنة على انتقال آراء السابق إلى اللاحق.

وليس لأحد أن ينكر أن المصادفة البحتة قد تكون فى بعض الأحيان، هى العلاقة الوحيدة بين الآراء المتشابهة، ولكن من غير المقبول ولا المعقول أن تكون هذه الصدفة المبرر الوحيد لظهور أوجه الشبه فى كل حالة، وبخاصة إذا ثبت بالفعل أن المصدر المزعوم أنه المؤثر قد عرفه بالفعل ما يرجح أنه قد تأثر به.

والاعتراض المهم الآخر هو ما قد يثيره قول الدكتور أبو ريدة "وان محاولة رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية بعينها، بحث ليس له قيمة كبيرة، فوق ما فيه

---

[17] Jadaane, L'Influence, p. 19.

[١٨] د. الطويل، التنبؤ بالغيب، ص ٢٢، ص ٦٧.

من مشقة وعسر"[١٩]. وإزاء هذا الاعتراض الذى لا يرى "قيمـة كبيرة" للأبحاث التى تتجه إلى رد آراء الإسلاميين إلى مصادر أجنبية أضع الملاحظات الآتية:

أولاً : إذا كان المقصود بلفظ "القيمة" قيمة تطبيقية أو هدف، فهذا قول مردود لأنه ليس المطلوب فى البحث العلمى أن تكون وراءه قيمة بهذا المعنى أو فائدة أو منفعة وذلك استناداً إلى المبدأ القائل بان "العلم للعلم" وينسحب هذا المبدأ على العلوم الرياضية والطبيعية، وما اكثر الاكتشافات العلميـة التى لم يكن لها عند لحظة ظهورها قيمة واضحـة أو فائدة مرجوة، ولكن أمكن فيما بعد الاستفادة منها عملياً، فالعلم نظرى فى أساسه، أما التطبيق فانـه مرحلة أخرى، وإذا كان الأمر كذلك فى مجال العلم الرياضى والطبيعى، فمن باب الأولى أن يتبـع أيضـاً فـى الدراسات الفلسفية والدراسات الأدبية عامـة، ومن ثم لا مجال للسؤال عن "قيمة" مثل هذا البحث.

ثانياً: وإلى جانب هذا المبدأ العام.. يمكن أيضاً أن أحدد قيمة هذا الكتاب أو أهدافه فى عدة أمور، من بينها أن دراسـة تاريخ الفلسفة لا تقتصر - ولا ينبغى أن تقتصر - على مجرد سرد النظريات الفلسفية والمدارس المختلفة فى ترتيب تاريخى فحسب، بحيث يعرض كل مذهب فلسفى فى ذاته بمعزل عن علاقاته بالمذاهب السابقة وعلاقاته بالمذاهب اللاحقة، فان مثل هذا المنهج لا يعد معرفة فلسفية كاملة شافية، بل يجب على مؤرخ الفلسفة،أن يقوم بمحاولة لفهم علـة نشـأة الفلسـفات المختلفة وظهور الفلاسفة، مثال ذلك انه ينبغي على مؤرخ الفلسفة اليونانية أن يقدم لنا صورة واضحة لمختلف الظروف الفلسفية والاجتماعية والدينية وغيرها من تلك الظروف التى مهدت لظهور الفلسفة الأفلاطونية، ثم يبين لنا كيف أدت هذه الفلسفة بالتالي إلى نشأة فلسفة أرسطو، وبهذا المعنى فان المذاهب الفلسفية المتباينة، تنتظم بفضل مؤرخ الفلسفة - بعد أن كانت شتي - فى نسق واحد يرتبط أجزاؤه بعضها ببعض بعلاقات علية كعلاقات التأثير والتأثر أو التضاد أو الإضافة أو نحو ذلك. فدراسة الأثر والمؤثر إذن ظاهرة علمية، نشأت مع نشأة الفكر ذاته، وستظل باقيـة ما دام ثمة اتصال بين الفكر الإنساني.

---

[١٩] د. أبو ريدة، النظام، ص ٧٩.

ثالثاً: قد يسهم هذا البحث فى إثبات فساد الوهم الذى سيطر طويلاً، والذى كان - يرى الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة من مذهب ارسطو ومفسريه، "وأصبح فى الحكم المسلم، أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها عن مذهب ارسطو ومذاهب مفسريه، فان فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو، وفيها عناصر ليست يونانية.... ثم أن فيها ثمرات من عبقرية أهلها..."[٢٠] وقد انبرى كثير من كبار الباحثين لإبراز هذه العناصر لتأكيد عدم سيطرة أرسطو سيطرة تامة على الفكر الإسلامى، ومن هذه الجهود ما قام به أستاذنا فى كتابه مناهج البحث من إثبات وجود عناصر منطقية غير أرسطية بل وأحياناً مناقضة للأرسطية فى منطق المسلمين، وما أبرزه أيضاً فى كتابه فيدون من أثر أفلاطون فى العالم الإسلامى، وكذلك ما قام به الدكتور محمود قاسم من تبيان الآثار اليونانية المختلفة فى الإسلام، وذلك فى كتابه فى النفس والعقل، وما كشفه أيضاً الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، إذ بين أن الفكر الإسلامى تمتد جذوره إلى الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة وغيرها من الفلسفات اليونانية، ويمتد بنا الحديث إلى غير نهاية لو حاولت تتبع آراء الباحثين الذين أثبتوا أن المسلمين لم يكونوا فى الفلسفة عيال على المعلم الأول.

رابعاً: إن الهدف البعيد الذى أتوق إليه من وراء هذا الكتاب، هو نفس الغاية القصوى التى تسعى إليها المدرسة النشارية فى جميع أبحاثها، ألا وهى غربلة التراث الإسلامى بشتى ضروبه، لتصفيته مما علق به من مؤثرات خارجية، وعناصر دخيلة عليه، ابتغاء إبراز الفكر الإسلامى الأصيل فى أنقى صوره، ذلك الفكر النابع من القرآن الكريم والسنة المحمدية، وقد أثمرت جهود النشاريين حتى الآن، عن إظهار مذهب أهل الحق، أصحاب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، كأكثر المذاهب الفكرية تعبيراً عن الروح القرآنية واتباعاً للسنة الشريفة، وأسفرت عن تبيان أن هذا المذهب هو أقل المذاهب تأثراً بعناصر غريبة، لا تمت إلى الإسلام بصلة. وأرجو أن أسهم بهذا الكتاب المتواضع فى إرساء حجر فى بناء صرح المدرسة النشارية الشامخ، وذلك بإماطة اللثام عن بعض الآثار الرواقية التى شابت الفكر الفلسفى الإسلامى، فكدرت صفوة تاره، ودعمته طوراً.

"والفلسفة الإسلامية" التى أزمع القيام بدراسة الأصول الرواقية فيها، تتضمن فى اصطلاح النشارية أربعة أضرب مختلفة من الفكر الإسلامى وهى فلسفة

---

[٢٠] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٢٥.

من يدعون فلاسفة الإسلام وعلم الكلام والتصوف وأخيراً علم أصول الفقه، من أجل ذلك شمل هذا الكتاب دراسة الرواقية فى هذه الضروب المختلفة، إلا أنه عنى بصفة خاصة بالضربين الأولين.

وقد استلهمت من عنوان هذا الكتاب تقسيمه إلى أبواب وفصول، فقسمته إلى ثلاثة أبواب، وكل باب ينقسم بدوره إلى ثلاثة فصول، وفيما يلى بيان بهذا التقسيم الثلاثى:

الباب الأول: ويتناول هذا الباب عرضاً للفلسفة الرواقية فى ذاتها، وبيان أصولها ونظرياتها المختلفة، وهذا الباب فى نظرى بمثابة المبادئ الأساسية أو المسلمات التى يضعها الرياضى أو المنطقى لإمكان الاستنباط منها وإقامة النسق المطلوب، وقد يبرر أيضاً تخصيص هذا الباب فى الرسالة أن المكتبة العربية ما تزال فقيرة فى الكتب التى تتناول الرواقية، وذلك باستثناء الكتاب القيم الجامع الذى وضعه الدكتور عثمان أمين فى عام ١٩٤٤ (وقد أعيد طبعه فى عام ١٩٥٩)، فكان أول كتاب باللغة العربية يقتصر على دراسة "الفلسفة الرواقية"، ولم تخرج المطابع العربية حتى هذه اللحظة كتاباً أخر يختص بدراسة الفلسفة الرواقية دون سواها، ولعل هذا يبيح لى مخالفة الدكتور جدعان الذى لم يحفل بتخصيص أحد أقسام كتابه لدراسة الرواقية من حيث هى كذلك. ولما كانت الفلسفة الرواقية تنقسم من وجهة نظر أصحابها إلى أقسام ثلاثة: المنطق، والطبيعة، والأخلاق - فقد شمل هذا الباب تبعاً لذلك - ثلاثة فصول يتناول كل منها قسماً من هذه الأقسام.

الباب الثانى: بعد أن قدمت فى الباب السابق تعريفاً بالنظريات الرواقية، لزم أن أعرض لانتقالها إلى العالم الإسلامى، وهذا بالفعل ما سيدور حوله الكتاب فى الباب الثانى الذى ينقسم إلى ثلاثة فصول: فأما الأول فهو فصل صغير عن انتقال الفلسفة اليونانية عامة إلى المسلمين، ويتضمن هذا الفصل إشارات سريعة لطرق انتقال الرواقية إلى العالم الإسلامى، وذلك فى إطار الفلسفة اليونانية على الجملة، أما الدراسة المحددة لمسألة وسائل انتقال الرواقية، فهذا ما سيناقش فى الفصل الثانى، أما الفصل الأخير من هذا الباب فسأعرض فيه لمدى معرفة المسلمين بمذاهب الرواقيين وبأسمائهم وما ينسبونه إليهم من آراء.

الباب الثالث: وأصل فى هذا الباب إلى كشف الآثار الرواقية فى العالم الإسلامى، وذلك فى المسائل المنطقية والطبيعية والأخلاقية، وذلك فى فصول ثلاثة تتناول هذه المسائل الثلاث المختلفة.

الباب الأول

الفلسفـة الرواقيـة

الأطوار التاريخية للرواقية:

كانت المدرسة الرواقية معاصرة للأبيقوية ومعارضة لها، وقد فقدت كل المؤلفات التى كتبها الرواقيون الأوائل، ما خلا شذرات مشتتة جمعها الأستاذ أرنيم[1] أما كتابات الرواقيين المتأخرين، من أمثال سنكا وابيكتيتوس ومرقص أوريليوس، فقد حفظت جميعها تقريباً، إلا أن هؤلاء الفلاسفة، قد عاشوا فى الإمبراطورية الرومانية، حيث حلت عناصر جديدة بفعل تأثيرات أجنبية، محل النظريات التى اتسمت بها المدرسة عند بداية تكوينها، من أجل ذلك يضطر المؤرخون لمعرفة الرواقية القديمة من الاعتماد على كتاب مثل: شيشيرون، وفلوطرخس، وديوجانس اللائرسي، وسكستوس أمبريقوس، والمشائيين أتباع أرسطو، إلا أنهم لم يميزا بدقة بين الرواقية القديمة وبين الرواقية المتأخرة[2] ويمكن أيضاً أن نضيف إلى هؤلاء الكتاب الذين نقلوا لنا المذهب الرواقى القديم، كلاً من فيلون السكندرى (اليهودى)، وجالينوس الطبيب، والإسكندر الأفرودسى، وستوبايوس وبعض رجال الكنيسة من أمثال كليمانس السكندرى، ولكنانس، وأورجانس السكندرى بصفة خاصة[3].

ويقسم فريق من مؤرخى الفلسفة، الرواقية إلى قسمين: القديمة والجديدة، بينما يرى فريق آخر ضرورة وضع طور تاريخي يكون بمثابة وسط بين القسمين المذكورين، وهذا الطور هو "الرواقية الوسطى"، وسأعرض فيما يلى للأطوار التاريخية للفلسفة الرواقية وفقاً للتقسيم الأخير، أى التقسيم الثلاثى:

أولاً: الرواقية اليونانية القديمة: وتضم ثلاثة فلاسفة بارزين هم:

١- زينون الكتيومى: وهو مؤسس المدرسة الرواقية، وتاريخ مولده غير مؤكد (يحتمل أن يكون ٣٣٦ ق . م، أو ٣٥٠ ق . م، أما وفاته فكانت فى عام ٢٦٤)، ولد زينون فى كتيوم، وهى مدينة صغيرة فى جزيرة قبرص، وكان حكامها ينحدرون من أصل فينيقى، ويستوطن فيها يونانيون، أما والد زينون فقد كان تاجراً، وقد أحضر

---

(1) Hans Van Arnim, Stoicrorum veterum fragments, 3 vols. 1903 – 1905; 4 vols. 1921 – 1924.

(2) Turner, History of Philosophy, P. 162.

(3) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٢٠ وما بعدها، وكذلك:

Brehier, Histoire de la Philosophie, cI, P. 291.

لزينون – عقب عودته من إحدى رحلاته إلى أثينا، بعض كتب الفلاسفة السقراطيين فشغف بها وولع، وكانت سبباً فيما بعد لاشتغاله بالفلسفة[٤]، ثم قدم زينون إلى أثينا حوالى عام ٣١٢، واعتنق المذهب الكلبى، واتصل بالفيلسوف الكلبى كريتس الذى يقال إنه كان يسمي زينون بالفينيقى[٥] واتصل أيضاً بالفيلسوف ستلبو، كما أفاد كثيراً من ديودور الميغارى، وبوليمو الأكاديمي، وفى عام ٣٠٠ ق . م صار أستاذاً للفلسفة وكان تلاميذه فى البداية يسمون بالزينونيين، إلا أنهم عرفوا بعد ذلك بالرواقيين، نسبة إلى "ستووا بويكيلى Stoa Poikile" أو الرواق المنقوش، حيث كانوا يلتقون فيه[٦] ذلك الرواق الذى كان مزداناً بصور للفنان بوليجنوتس[٧].

ويقال أن زينون قد اتجه إلى الاشتغال بالفلسفة، بعد أن وجد فيها عوضاً عما أحاق به من خسارة فادحة نتجت عن غرق سفينته ونجاته، وفى رواية أخرى يقال أن قراءة زينون للفلسفة، مثل كتاب ذكريات اكزينوقراط، هى التى جعلته يتجه إلى الفلسفة ويسافر إلى اثينا، ليقابل فلاسفتها[٨].

ولا يستطيع أحد – كما يقول بيفان – أن ينكر وجود عنصر جديد متميز فى تعاليم زينون، هذا العنصر الجديد كان من نتيجة نظريات شرقية، جاءت مع زينون ذى الأصل الفينيقى، إلا إن بيفان لا يعتقد أن تحديد هذا العنصر الجديد على وجه الدقة، أمر ممكن، وذلك يرجع إلى أن الحكمة الفينيقية نفسها مجهولة ولا نعلم عنها شيئاً[٩].

وقد ميز زينون، بين ثلاثة أنماط من الأشياء: الخيرات وهى الفضائل كالشجاعة والحكمة والعدالة، ثم نقيضها الشرور وهى الرذائل، وأخيراً الأشياء المحايدة، مثل الحياة والموت واللذة والألم، والفقر والغنى، والمرض والصحة، وعلى الجملة كل الأشياء الخارجية التى يعتبرها الناس خيرات أو شرور، ولم يكن الموت من وجهة نظره شراً[١٠].

---

(4) Lewes, the History of Philosophy, P. 349.
(5) Bevan, Stoiciens et Sceptiques, P. 13.
(6) Zeller, Outlines, P. 209.
(7) Lewes, The History, P. 350.
(8) Ibid, P. 349.
(9) Bevan, Stciciens, P. 9 – 10.
(10) Rivaud, Histoire de la Phil.t.I, P. 395.

٢- كليانتس: خلف زينون في رئاسة الرواق، واتبع مبادئ زينون، واثبت أن اللذة ليست فضيلة[11]، وقيل انه كان في الأصل ملاكما، ولد في مدينة أسوس، عام ٣٣١ وترأس المدرسة حتى مات سنة ٢٣٢، وامتاز بقوة إيمانه بالمذهب الرواقي، كما يتضح من أنشودته إلى زيوس، إلا أنه كان قليل الحظ من القدرة الجدلية، ولم يحالفه التوفيق دائماً في مناقشاته مع الأبيقوريين، فتقهقرت المدرسة الرواقية في عهده [12] ويذكر الأستاذ بن، واقعة لكليانتس، تكشف إلى حد ما، عن فجاجة تفكير الفيلسوف الرواقي، فيقول: "عندما تمخضت عبقرية أرسطاخوس الساموسي العلمية العجيبة، عن نظريته التي فحواها، أن الأرض تدور حول محورها كما تدور أيضاً كل سنة حول الشمس، فإن كليانتس كان هو المسئول عن إثارة سخط اليونانيين على هذا العالم، لمحاولته تحريك أو قلقلة "هستيا" التي هي قلب العالم، من مكانها، وبذلك وئدت نظرية الهليوسنتريك Helio centric في مهدها"[13].

وقد ألف كليانتس نحو ٥٠ كتاباً، شرح فيها طبيعيات زينون وهرقليطس، كما أن له مصنفات عديدة في المنطق والأخلاق مثل رسالة "في المعرفة" ورسالة "في الجدل" ورسالة "في الآلة".. الخ[14].

٣- كريزيب: كان خلفاً لكليانتسن ولد في سوليا في سيليزيا (قبرص) في عام ٢٨٠ ق.م وقد كان أكثر أصالة من سلفه، وبلغت المدرسة في عهده اوجها، ومن بين تلاميذه: زينون التارسسي، وديوجانس السيليزي، وانتيباتر التارسي الذي تتلمذ عليه بانتيوس (١٨٠ - ١١١ ق.م)، والذي انشأ الرواقية في العالم الروماني[15]، عام ١٥٥ ق.م، ومن تلاميذ كريزيب أيضاً أرشيد يموس التارسسي الذي أسس مدرسة رواقية في بابل[16].

وقد كان لكريزيب شان عظيم في علم الجدل، بل ان الجدل الرواقي كان من ابتكار هذا الرجل الذي نال احترام الأقدمين، وقد لقب "بالسكين القاطع

---

(11) Ibid, t. I, 395.

(12) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٣.

(13) Benn, History ….., P. 120 – 121.

(14) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٥٢.

(15) Turner, History, P. 164.

(16) Zeller, Outlines, P. 210.

للأكاديميين" لقوة حجته ولتمكنه من الرد عليهم، وتدلنا قائمة الكتب المنطقية لكريزيب – التي حفظها لنا ديوجانس اللائرسى عن مدى دقة هذا الفليسوف[١٧].

وتوفى كريزيب عام ٢٠٩ ق.م، وقد خلفه فى المدرسة اثنان من تلاميذه، هما زينون التارسسى ثم ديوجانس السيليزى (البابلى)[١٨].

ثانياً: الرواقية الوسطى:

ويمثل هذا الطور بويتس الصيداوى، وبنايتوس (فنايطوس) وبوسيد ونيوس، وبداية الرواقية فى عصر الرومان، وقد وجدت الرواقية فى ذلك العهد قبولاً بين الناس، بعد أن كانت فى صدام عنيف مع السلطات، وانتشرت الرواقية فى هذا الطور بين العائلات النبيلة، ولئن نزعت الرواقية اليونانية فى عهدها الأول – تحت تأثير القدرية المسرفة إلى اللامبالاة وعدم الاكتراث بالفن، وتهذيب الحياة، فان الرواقية الوسطى، كانت على خلاف ذلك، تتوق إلى اعداد المحامين والقضاة، وكانت تحث المواطنين على البحث العلمى فى علم الآثار وعلم النحو، كما كانت تتدخل فى التشريع وكان لها دور فى تكوين القانون الرومانى، حتى العقيدة الرومانية القديمة، قد وجدت فى الفلسفة الرواقية، سندا لها.

وقد كان بوسيد ونيوس رجلاً حازماً بطبعه، وأخذ الاتجاهات الواضحة من بنايتوس وقد استطاع أن يطور العقل الرومانى بسعة اطلاعه فى التاريخ والعلم الطبيعي والأخلاق كما تأثر كثيراً فى تعاليمه الدينية والسيكولوجية بأفلاطون[١٩]، وقد قرر بوسيد ونيوس أن الروح تظل حية فى الهواء، حتى يحل بالعالم الاشتعال التالى، وليس ثمة جحيم ولكن الأشرار بعد الموت لا يكونون سعداء، والخطيئة تجعل أبخرة الروح طينية، فيثقلها هذا الطين عن الصعود إلى حيث تصعد أرواح الخيرين، أما الأشرار فيظلون على مقربة من الأرض، ويعودون عن طريق التناسخ أما الفضلاء بمعنى الكلمة، فانهم يصعدون إلى عالم النجوم، وهذا الأحياء للأفكار الأورفية، وتنسيق العقائد الفيثاغورية الجديدة، على يدى بوسيد ونيوس، ربما عمل على تهيئة السبيل لظهور المذهب الغنوسطى[٢٠].

---

(17) Brehier, Chrysippe, P. 59.
(18) Zeller, Outlines, P. 210.
(19) Ency. Britannica. Vol. 21, P. 432.

(٢٠) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤١١.

ثالثاً: الرواقية الرومانية الجديدة:

تتسم الرواقية فى هذا الطور الأخير، بالاهتمام بالجانب الأخلاقي في الفلسفة، بينما طرحت البحث الفلسفى المجرد، وانصرفت عن الدراسات المنطقية والطبيعية، التى كانت شغل مؤسسي المدرسة.

وكان من بين الرواقيين الرومان: انتيوس كورونتيوس (٣-٦٥م)، والكاتب الهزلى برسيوس (٣٤-٦٢م)[٢١]، إلا أن ابرز شخصيات ثلاث، فى الرواقية المتأخرة هم:

١- سنكا (٤ ق.م -٦٥م): ولد بقرطبة، وتعلم الأخلاق الرواقية على يد أستاذه اطالوس الرواقى، اتهمه نيرون بالاشتراك فى مؤامرة سياسية، وحكم عليه بالإعدام، وسمح له نيرون بان ينتحر بقطع أحد شرايينه[٢٢]. ولم يكن سنكا كسائر الرواقيين يستنكر الانتحار، ويرى "دليل بيرنز" إن تحبيذ الرواقيين للانتحار، لم يكن وليد نظرية مجردة، بل كان مرده إلى شيوع الانتحار بين الأرقاء الذين طالما وجدوا فيه مخرجاً إلى "تلك الحرية التى يؤدى إليها كل عرق فى الجسم "على حد قول سنكا/ الذى يقول أيضاً" كم من الأرقاء، لم يدفعهم غضب سادتهم عليهم، إلى قتل أنفسهم فى سبيل الخلاص؟"، ومن اجل هذا كان هناك شعور قوى بأن نظام الرق ينطوى على شرور لا يمكن تحملها[٢٣].

ازداد عدد الأرقاء فى عهد سنكا، وقد عانوا الكثير من سوء المعاملة، ولكن سنكا كان يقول دائماً: "أن العبودية لا تقضى على المساواة الطبيعية بين الناس، ويخطئ من يظن، إن العبودية تنفذ إلى قلب الإنسان، لأن الجزء الأسمى من الإنسان لا يتأثر بها، وان السيد إنما يتحكم فى الأجسام ويعتبرها ملكاً له، أما العقل فهو طليق لا تقف دونه حواجز، ولا تقوى على كبته حتى أسوار السجن التى تحتبسه، ولذا فهو ينطلق لتحقيق الأعمال الكبرى، ويطير إلى اللانهائية، فى صحبة

---

(21) Turner, History, P. 164.

(٢٢) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢٣) دليل بيرنز، المثل السياسية، ص ٩٨.

الرفيق الأعلى"[٢٤]، وهكذا فإن جسم الإنسان في نظر سنكا يمكن أن يخضع للسيطرة أو للبيع والشراء، أما العقل فلا يمكن استرقاقه.

وتتجلى في الرواقية، إنسانية تضم البشر كافة، بلا تفرقة، يقول سنكا: "أننا أعضاء هيئة واحدة عظيمة، ومع ذلك لا يخجل الناس من إظهار الفرح، إذا ما سفك بعضهم دم بعض، ومن إشعال نار الحرب، ومن توريث أبنائنا مزيداً من الحروب بينما تعيش الحيوانات الخرساء في سلام مع أنواعها، أما الإنسان – وهو الشيء المقدس لأخيه الإنسان – فانه يذبح علناً"[٢٥]. وكان سنكا يرى أن التكالب على جمع المال أمر ذميم، ولكن ليس من الحكمة أن تنبذ المال إذا ما جاءنا، فهو لا يتنافى مع الفضيلة، على شرط ألا نتركه يستعبدنا، أو أن نتحسر عليه إن ضاع منا[٢٦].

٢– ابيكتيتوس: ولد عام ٥٠ م، وكان عبداً لرجل اسمه ابافروديت، وتهدف الفلسفة عنده، إلى تحرير النفس أخلاقياً، بصرف النظر عما إذا كان الإنسان يعيش في ظل العبودية والبؤس، وكان ابيكتيتوس رواقياً بمعنى الكلمة: في أقواله، وفي حياته التي كانت مثلاً أعلى من أمثلة الصبر والاحتمال، ولم يدون ابيكتيتوس بنفسه أراءه الفلسفية ولكنها حفظت لنا بفضل تلميذه اربانوس[٢٧].

٣– مرقص اوريليوس (١٢١ – ١٨٠م): ولد في روما، وتبناه بعد موت أبيه الإمبراطور انطونيينوس، ثم صار مرقص اوريليوس إمبراطوراً على البلاد الرومانية عام ١٦١، وقد خالف الرواقيين السابقين في إمكان المعرفة اليقينية، وشك في وجود الحكيم الذى حصل بالفعل على المعرفة اليقينية، ووافق سائر الرواقيين في قبول قانون التغير المستمر الذى يحكم جميع الأشياء، وكان مرقص اوريليوس متديناً[٢٨]، ومن أقواله "أيها الكون، إن كل شيء يتسق معك ويتسق معي أيضاً، لا شيء يكون بالنسبة لي مسرفاً في التبكير أو ممعناً في التأخير، متى جاء في الوقت المناسب

---

[٢٤] نفس المرجع، ص ١٠١ – ١٠٢.

[٢٥] نفس المرجع، ص ٩٣.

[٢٦] د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٤٧ – ٢٤٨.

[٢٧] نفس المرجع. ص ٢٥٢ وما بعدها.

[٢٨] د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٦٧ وما بعدها.

بالنسبة لك، كل شيء يجيء به فصولك، أيتها الطبيعة فهو ثمر لي، منك خرج كل شيء، وفيك يقوم كل شيء، واليك يعود كل شيء..."[٢٩].

تلك لمحة سريعة لممثلي المدرسة الرواقية في أطوارها التاريخية الثلاثة، أما عرض المذهب الرواقي، فإن المؤرخين يعرضون له ككل، دون القول بما يخص زينون وما يخص اتباعه، وذلك يرجع إلي أن المؤلفات الرواقية، وبخاصة للكتاب القدماء قد فقد معظمها كما ذكرت، وبالتالي يلجأ المؤرخون إلى شراح ذوى اتجاهات شتي، لا يحفلون كثيراً بذكر تفاصيل أقوال كل فيلسوف رواقي على حدة.

وتنقسم الفلسفة الرواقية، من وجهة نظر أصحابها إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

المنطق ويتضمن نظرية المعرفة، وعلم الطبيعة ويشملُ الإلهيات وما بعد الطبيعة، وأخيراً الأخلاق ويذكر تسلر أن هذا التقسيم الثلاثي للفلسفة، قد استمده الرواقيون من الأكاديميين[٣٠]. وليست فروع الفلسفة الثلاثة متساوية القيمة في نظر الرواقيين، ففي الواقع انهم لا يدرسون المنطق والطبيعيات، إلا من حيث هي علوم تخدم العلم الأخلاقي أي علم السلوك الذي يبين لنا كيف نعيش حياة فاضلة، ويمنحنا الحكمة، ويحقق لنا السعادة، على الرغم من فساد الظروف الاجتماعية والسياسية التي تسود المجتمع، كما كان الشان في عصور الرواقية.

وفيما يلي، سأعرض للفلسفة الرواقية، متبعاً نفس التقسيم الذي أراده لها أصحابها.

---

[٢٩] سد جويك، المجمل في تاريخ علم الأخلاق، جـ١، ترجمة د. الطويل، الإسكندرية ١٩٤٩، ص ١٩٢ - ١٩٣.

[30] Zeller, Outlines, P. 211.

الفصل الأول

المنطـــــق

لم يتفق الرواقيون فيما بينهم على تقسيم المنطق، فيذهب ديوجانس اللائرسى إلى أن بعضهم، قد قسم المنطق إلى علمين: نظرية المعرفة، والجدل، بينما أضاف آخرون جزءاً متعلقاً بالتعريفات، واخر يتعلق بالقوانين والمعايير، وقد استبعد فريق ثالث من الرواقيين، الجزء المتصل بالتعريفات(٣١) وسأعرض هنا للمنطق الرواقي في قسمين: القسم الأول نظرية الرواقيين فى المعرفة، ويتضمن بحثاً فى معيار الحقيقة، أما القسم الآخر فهو الجدل، وهو وحده ما نعترف به في تصورنا الحديث – منطقاً صورياً خالصاً، لا تشوبه عوامل سيكولوجية، كما سنرى الآن فى نظرية المعرفة.

القسم الأول: نظرية المعرفة

يتساءل الأستاذ برهييه قائلاً: "أفلا يمكن بلوغ الحقيقة إلا بالتفكير؟ وهل الشرط الضرورى لمعرفة الحق، هو حيازة العلم والحكمة التى هى من نصيب قلة من البشر؟ أن تلك هى النظرية الأرستقراطية للحقيقة، لدى أفلاطون حيث عارض بها ادعاءات السفطائيين.

وفي مقابل هذه النظرية، ذهب السفطائيون إلى أن معرفة الحق هى الأمر الأكثر شيوعاً وذيوعاً، فزعم بروتاغوراس أن الإنسان مقياس الحقيقة، وان المظهر هو دلالة الواقع التى لا جدال فيها، فالحقيقة تدرك مباشرة فى الإحساس ذاته.

وأما نظريات الرواقيين فى المعرفة، فإنها ترتد، إلى حد ما، إلى القاعدة العريضة للنظريات السفسطائية، إذ انهم ذهبوا إلى أن الحق ليس بالضرورة ثمرة العلم، بل يمكن إدراكه بدون الاعتماد كلية على العلم القائم على التفكير وذلك بطريقة مباشرة وتلقائية، ويلزم عن ذلك أن تكون الحقيقة أمراً شائعاً، وليست سمة مميزة للحكمة في حين أن العلم (بمعنى القدرة على عدم الخطأ) هو الخير الذى لا يحصل عليه إلا الحكيم وحده، أما الحق فهو على خلاف ذلك، يدركه البشر كافة"(٣٢).

---

(31) Kneal, The development of Logic, P. 139.
(32) Brehier, Chrysippe, PP. 80 – 81.

وهكذا نجد فى نظرية المعرفة الرواقية، انقلاباً لنظريات أفلاطون، الذى لم يكن يرى الحقيقة إلا فى المطابقة بعالم المعقول، عالم المثل، وان إدراكها يتم لذلك عن طريق التأمل والتعقل، أما الرواقيون فان نقطة البداية عندهم هى إدراك الجزيئات، وهذا الإدراك أمر مشاع وميسور للناس كافة، أما بلوغ مرتبة العلم، فلا يصل إليها سوى الحكماء.

المعرفة حسية عقلية:

"رفض زينون نظرية المعرفة الأفلاطونية، وقبل النظرية الأرسطالية، بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات، فان التذكر و المثل عنده ليست سوى كلمات أو ألفاظ وقرر أن المثل، هى معانى كلية، كونها العقل من مقارنته للجزيئات، فالإحساس يمد المعرفة بكل موادها والعقل هو الآلة التى بواسطتها، تشكل هذه المواد"(٣٣) واعتقد أن هذا الاتجاه الذى اتجه إليه زينون وفلاسفة الرواق عموماً، جاء نتيجة اشتغال زينون وكريزيب وسائر الرواقيين بالتنجيم والكتابة فى الأمراض، فكان اتجاههم فى المعرفة اتجاهاً تجريبياً، كما يذكر تسلر، وقد تأثر أيضاً الرواقيون فى هذا الصدد من ناحية أخرى باسمية انتيستانس، "ولقد أرجع انتيستانس الحقيقة إلى الأشياء الجزئية فقط، فخلص زينون من هذا إلى أن كل معرفة يجب أن تصدر عن إدراك الجزئى، من أجل ذلك كانت النفس – وفقاً للمذهب الرواقى – كالصفحة البيضاء، عند الولادة، ثم تتلقى محتوياتها من الأشياء"(٣٤)، ويمكن القول أيضاً "إن الرواقيين قد بدأوا بالمبدأ الأرسطى، الذى فحواه، أن كل معرفة عقلية إنما تنبع من الإدراك الحسى، ثم يصبح الإدراك الحسى تصوراً أو تخيلاً، بمجرد أن يبلغ الشعور"(٣٥).

وقد ذهب كريزيب إلى أن للنفس وهى بصدد الإدراك الحسى، دوراً إيجابياً، إذ اعتقد أن ثمة تغيراً يحدث فى النفس عند إدراكها للمحسوسات، ولكن لم يكن الأمر كذلك عند سلفيه: زينون وكليانتس، فقد زعما أن النفس تظل فى حالة

---

(33) Lewes, The History, P. 352.
(34) Zeller, Outlines, P. 212.
(35) Turner, History, P. 165

الانفعال سلبية، خلال عملية الإدراك الحسي، حيث يطبع الموضوع صورته في العقل، تماماً كما يطبع الخاتم أثره على الشمع(٣٦).

أما الخطوة التالية لعملية الإدراك الحسي، فهي تكوين المعاني، وتتكون هذه المعاني: إما تلقائياً، وذلك عندما تتكون دون تدخل شعورى منا، وإما شعورياً، وذلك بالتفكير الإيجابي للعقل الذى يجد مشابهات ونظائر بين تصوراتنا، فيربطها في معان عقلية أو "معرفة" إلا أن المعاني التلقائية، والمعاني الفكرية ليست معاني مفطورة أو غريزية(٣٧) ومن ثم، كان فكر الإنسان، لا يستطيع فكاكاً من مقدمات الإحساس، وإن كان في مقدوره القيام بعمليات التجريد والإضافة والتأليف والمضاهاة.. الخ، ويتكون العلم عندما يقوم العقل بربط الأفكار والمعاني في اتساق ونظام، وكأن الحواس - بهذا المفهوم - ليست إلا أداة يسيطر عليها العقل سيطرة الملك على رعيته، لأن العقل عند الرواقيين - كما يذكر شيشيرون هو تلك القوة "التى بها يرى الإنسان النتائج والأسباب، ويفهم سيرها ويقارن بين المتشابهات، ويربط المستقبل بالحاضر" فمهمة العقل إذن هى إدراك حدوث الأشياء في العالم، والإحاطة بما بينها من روابط أو فهم تلك الوحدة المعقدة التى يعبر عنها بالنظام (لوغوس لوغسموس)(٣٨).

المعاني الشائعة:

يقول إميل برهييه: "ذهب الرواقيون إلى أن لكل الكائنات العاقلة، عدداً معينا من الأفكار الطبيعية التى تستخدم كقاعدة أو أساس للاستدلال، مثال ذلك في مجال علم الأخلاق، نجد لدى كل البشر فكرة طبيعية عن الخير، وعن العدالة، وفي مجال علم الطبيعة، لديهم فكرة شائعة عن وجود الآلهة وخلود النفس، وان الاستدلال الذى يتخذ قاعدة له، تلك الأفكار، لا الأفكار الجزئية، إنما يستند على أساس متين سليم، وكان الرواقيون يهدفون دائماً إلى رد آرائهم إلى أحد هذه المعاني الشائعة، وتلك النظرية على جانب كبير من الأهمية، وهى تنطوى على

---

(36) Ibid, P. 165

وكذلك د. بدوى: خريف الفكر اليونانى، ص ١٧.

(37) Turner, History. PP. 165 – 166.

(٣٨) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٩٠ – ٩١.

تناقض في القول بعلم وفطرة أخلاقية في آن واحد ولكن مع ذلك هنا لك توافقاً بينهما.

ولكن ما مصدر وقيمة هذه المعاني؟ أما بالنسبة لمصدرها: ليست معاني فطرية[39] (كان يعتقد أحياناً أو كما توحي بذلك بعض النصوص)، فالرواقيون حسيون، لا يقبلون معرفة المعاني معرفة مباشرة، أو بالحدس، فلكل معنى أصل في التصور الحسي، والمعنى الشائع يتشكل داخل النفس في أعقاب التصورات الحسية، لتتمثل فيما بعد في شكل نتيجة (مثال ذلك أن معنى الآلهة يأتي كنتيجة لتأمل جمال العالم ونظامه)، ثم بعد ذلك في شكل نوع من الاستقراء العقلي (مثال ذلك الخير يتأتى من مقارنة العقل بين الأفعال الحسية الحسنة المباشرة)، ولكنها تتميز بالأتي:

(١) إنها سابقة لكل المعاني الأخرى، وإنها تتكون منذ عهد مبكر.

(٢) وإنها تتكون تلقائياً وطبيعياً.

أما بالنسبة لقيمتها، فإننا إذا فهمنا جيداً المذهب الطبيعي الرواقي، الذى تتسم فيه المعاني الشائعة بالتلقائية والطبيعية، والتي هي شرط وثمرة المذهب الرواقي التفاؤلي فإننا عندئذ نجد ثمة تناسقاً ضرورياً بين الطبيعة والحقيقة"[40].

وما أشبه هذه المعاني الشائعة بمبادئ اقليدس، فهي أساس الاستنباط، إذ يلجأ إليها العقل قبل التجربة الحسية، وبدونها لا يمكن أن يقام استنباط بالمرة، في مذهب حسي مثل المذهب الرواقي، فهي الأسس التي يقام عليها بناء العلم.

درجات المعرفة:

قلنا إن المعرفة في المذهب الرواقي تبدأ بالإدراك الحسي، أو ما يسمى بالتصور (فنطاسيا) representation وهو الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجي ويسمون هذا الأثر صورة image، واصل المعرفة – أي الشيء – يطبع صورته الذهنية في النفس بفعل مباشر، لا بواسطة "أشباه" كما يقول الابيقوريون، وذكرت

---

[39] يقول الدكتور عثمان أمين عن المعاني الشائعة: "إنها تكون بالفطرة والطبع لا بالاكتساب والتجربة" (في كتابه الفلسفة الرواقية. ص ٩١)، ومن العجيب أنه يرجع في هذا القول إلى كتاب برهييه الذي أرجع هنا إليه وإلى نفس الصفحات التي أشار إليها الدكتور.

[40] Brehier, Chrysippe, PP. 65 – 68.

آنفاً تشبيه زينون وكليانتس لانطباع الصور الذهنية في النفس، بانطباع أثر الخاتم على الشمع، وعلى الرغم من أننا قد رأينا أن النفس يلحق بها تغير ما أثناء عملية الإدراك الحسي لدى كريزيب، فإن الأستاذ برهيية يعتقد أن التصور عند الرواقية، بصفة عامة، هو حالة سلبية، ومن ثم اتفق الرواقيون والسفطائيون في نقطة البداية.

أما المرتبة الثانية للمعرفة، فهي التصديق Assentiment، ذلك أن التصور يعد أول حكم على الأشياء، وتقوم النفس بمنحه - من عندها - هذا التصديق، الذي قد يكون حقيقياً، أو غير حقيقي، فلئن كان الأخير، كانت النفس في هذه الحالة، قد أخطأت، وهنا تختلف الرواقية مع السفسطائية الذين قالوا بان كل ما يظهر لنا فهو صادق بالضرورة، أما إذا كان التصديق على حق، انتقلنا إلى مرحلة تالية في المعرفة.

هذه المرحلة، هي المرحلة الثالثة، وهي الفهم comprehension وهو الإدراك الصحيح للأمور، والتصديق الصحيح عند الرواقية هو التصور المحيط comprehensive representation وهو الذي يحمل في ذاته علامة صدقه، ويمتاز بالوضوح والقوة، نتيجة للتوتر الذي يمثل بدوره الصفة النوعية للشيء المدرك، وعلى ذلك كان "التصور المحيط هو معيار الحقيقة ويقول الأستاذ برهييه" أن الفهم هو فعل للعقل، انه التصديق الذي يمنح للصور images حينما تكون مفهومة، ولكن التصديق، قبل كل شيء هو حكم، ذلك الحكم الذي تدفعه الصور الواضحة قد تكون بسبب منحنا التصديق لصورة مطابقة للواقع، أعني أننا أثبتنا حقيقة موضوعاتها"[41].

أما الدرجة الرابعة والأخيرة، فهي العلم، ولا يختص بالعلم سوى الحكماء وحدهم من دون سائر البشر، "ولهذا الاعتبار الأخير جعل الرواقيون من العلم فضيلة أساسية للحكيم"[42]، والعلم تنظيم للمعرفة الحسية، أي ترتيب جميع المدركات الجزئية في نسق متكامل، فيكتسب بذلك يقيناً أكثر ثباتاً من يقين الحس ذاته، على أن العلم مع ذلك لا يخرج عن دائرة المحسوس.

---

(41) Ibid, PP. 99 - 100 وكذلك Turner, History, 166 وكذلك د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٩٤ - ٩٧ وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٤ وكذلك Brehier, Histoire de .. tl, P. 300.

(42) Brehier, Chrysippe, P. 62.

وإني لا أفهم ما يقصده الرواقيون من زيادة قوة اليقين ووثوقه، تلك القوة الناتجة عن تنظيم المعرفة الحسية واتساقها، فما معنى أن يكون العلم مشتملاً على يقين يفوق يقين الإدراكات الحسية للأجسام، والتى هى الحقيقة بالذات فى المذهب الرواقى؟

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى صعوبة أخرى أو تناقض وقع فيه الرواقيون فيما يختص بتصورهم للعلم، ذلك أن "مجموعة التصورات لا مادية، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي، كما أنها خارجة عن التعبير عنها باللفظ، فهى أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون، أو على الأقل أرسطو، إلا أنه يلاحظ إن هذا لا يتفق فى الواقع مع منطق المذهب، لأن الأصل فى كل وجود حقيقى، أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام، كما سنرى فى مذهبهم الطبيعى، بينما نجد أن التصورات الكلية التى قالوا أنها تكون العلم، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أي تصور مادى، ولسنا ندرى كيف تخلص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض"[٤٣].

هكذا أثارت مشكلة وجود الكليات فى المنطق الرواقى تناقضاً، فى تصور الدكتور عبد الرحمن بدوى، إلا أنني لا أرى معه هذا التناقض، فإن قال الرواقيون أن للكليات وجوداً، فما ذلك على النحو الذى ذهب إليه أفلاطون، ولكنه وجود انتزعه العقل من معرفته بالجزيئات ، إننا نرى فى الواقع أشخاصاً جسمانيين كسقراط وأفلاطون، ولكن لا نجد (الإنسان) بالمعنى الكلى الذى أقر أفلاطون بوجوده فى عالم المثل، وإنما (الإنسان) لا وجود له إلا فى عقولنا كنتيجة استخلصناها ولم نلمسها فى الحقيقة.

تلكم هى درجات المعرفة الأربعة – كما تصورها الرواقيون، وينقل لنا شيشرون تشبيه زينون لهذه الدرجات، فيذكر أن التصور يشبه اليد المبسوطة، أما الدرجة الثانية وهى التصديق، فإنها أشبه باليد المقبوضة قبضاً خفيفاً، ويشبه الفهم باليد المقبوضة تمام القبض أما العلم فإنه يشبه يداً مقبوضة تشد أزرها اليد الأخرى[٤٤].

---

[٤٣] د. بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ١٧.

[44] Turner, History of Philosophy, P. 166.

ويتبين مما سبق، أن التباين بين هذه المراتب الأربعة من المعرفة، يقوم على قوة الاقتناع من حيث الشدة والضعف، واختلاف اليقين كاختلاف التوتر النفساني: كلاهما اختلاف في الدرجة وليس في طبيعة كل منهم، ويرجع اختلاف درجات المعرفة، إلى ما يقوم به الإنسان من جهد نفسي إرادي.

معايير الحقيقة:

أشرت إلى أن التصور المحيط، هو معيار الحقيقة، ويتميز التصور الصحيح عن التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح[45]، فكلما ازداد وضوح شيء ما أو فكرة معينة، كلما ازداد يقينا وصدقا، وهذه النظرية ترجع في أصلها إلى زينون الرواقي، وأغلب الظن أنها كانت مصدر نظرية ديكارت في القرن السابع عشر في القول بأن الصورة الذهنية تكون صحيحة متى كانت واضحة بحيث لا يمكن للعقل إلا أن يقبلها ويتعذر عليه في نفس الوقت إنكارها.

ويقول الأستاذ اميل برهييه "أنه وفقا لمصادرنا لم يكن التصور المحيط هو معيار الحقيقة الوحيد الذى قبله الرواقيون، فمن النصوص المقتضبة لديوجانس اللائرسي نعرف ثلاث نظريات وهي:

(١) قبل بعض الرواقيين القدماء معياراً "العقل المستقيم".

(٢) أكد كريزيب، أنه يوجد نوعان من المعايير : الإحساس والمعنى الأول.

(٣) ذهب أخيراً بويتس الصيداوي، إلى أن هناك أربعة معايير هي: الإحساس، والتعقل والنزوع، والعلم، ويبدو أن كل هذه المعايير قبلت مع معيار التصور المحيط في نفس الوقت ولقد قال لنا ديوجانس صراحة أن معياري كريزيب، لا يمنعانه من قبول المعيار المشترك للمدرسة كلها، أي التصور المحيط.

أما بوسيد ونيوس – من ناحية أخري – فيذكر لنا أن الرواقيين القدماء، باستثناء زينون وكليانتس، قد قبلوا أن يكون "العقل المستقيم" معياراً للحقيقة، مثله كمثل التصور المحيط[46]. والعقل المستقيم Droit raison عندهم هو حسن استعمال العقل الذى يشترك فيه الناس كافة، إلا أن الاستعمال الحسن للعقل، ليس من نصيب الكافة وبالتالي كانت الإحاطة بجوهر الحقيقة أمراً خاصاً بالآلهة والحكماء فحسب.

---

(45) Lewes: The History of Philosophy, P. 357; Zeller, Outlines, P. 214.
(46) Brehier, Chrysippe, P. 101.

وإزاء هذه الأقوال المتضاربة، والتى كانت سبباً لإحراجهم فى نزاعهم مع الأكاديميين الذين أنكروا وجود معيار للحقيقة، إزاء هذا رأى الدكتور عثمان أمين إن أي جزء من أجزاء المعرفة الرواقية، يمكن أن يعد معياراً للحق فى المذهب الرواقى، من حيث أن جميع هذه المعايير - كما يعتقد برهييه - تستوى فى النهاية ولا تناقض، فالمطلوب دائماً هو أما التصور الذى يؤدى إلى الإدراك، أو الإدراك وعلاقته بغيره من الإدراكات وسواء أكان هذا أم ذاك، فان القوة العقلية الفعالة قوامها الفعل النفسى الذى يحيط بالشيء إحاطة شاملة، والإحاطة والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل المستقيم باعتباره معرفة، وان الإحساس والمعنى الأول لدى كريزيب ليسا إلا نوعين من الفهم "الإحاطة" وكما أن الإحساس فعل من أفعال الإحاطة بالمحسوس، فان المعنى الأول هو الإدراك العقلى أو الفكر الذى نفذ فيه العقل فهو محيط[٤٧].

الإجماع والاحتمال:

ليس إدراك الحقيقة القاطعة وبلوغ اليقين أمرا ميسورا للإنسان فى كل آن، لذلك يجب على المرء أن يقنع بما دون اليقين، ومن أجل ذلك قال الرواقيون بما أسموه "عموم الاتفاق بين البشر" أو الإجماع، الذى يلعب دورا هاما فى مسألة الاعتقاد بوجود الآلهة بصفة خاصة - على نحو ما سنرى - عند التعرض للإلهيات الرواقية، حيث يستنتج الرواقيون وجود الآلهة من أن الناس جميعا، فى كل مكان وزمان، يجزمون بوجودها، ومن المرجح أن يكون أصحاب تلك النظرية من الرواقيين المحافظين أنصار الدين السائد كبوسيد ونيوس وسنكا، لا من دعاة الثورة والتجديد، وليس الإجماع فى ذاته دليلا على الحق، وإنما هو دليل على حضور معنى من المعانى الشائعة، وكلما ازداد المعنى الشائع قوة ووضوحا كلما زاد تمسك الناس به.

ويبدو أن هذا الاتجاه إلى عدم التمسك ببلوغ اليقين فى كل آن، قد انتهى بالرواقيين فى العصر الرومانى إلى روح التشاؤم والشك، فلم يعد سنكا ومرقص

---

(٤٧) Brehier, Chrysippe, P. 102 – 103 وكذلك: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٩٧ – ٩٩.

أوريليوس يثقان في أعضاء الإحساس كمصادر يقينية للمعرفة الإنسانية، كما كان الحال لدى الرواقيين الأول[48].

وإذا كانت المعرفة التي ترد عن طريق الحواس ليست صادقة دائماً، وإذا كانت الحواس تخدعنا أحياناً كما يقول الشكاك، وبالتالي لا نحصل على معرفة يقينية، فانه يمكن في هذه الحالة أن نحصل على معرفة تقوم على الترجيح، "فقد حدث أن دعا الملك بطليموس للعشاء فيلسوفاً رواقياً واسمه سيفيروس، وهو تلميذ مباشر لزينون، وقد سمع بطليموس بمذهب الرواقيين في الإدراك الحسي، فقدم للفيلسوف رمانة مصنوعة من الشمع، فاخذ الفيلسوف في محاولة أكلها، وعندئذ ضحك منه الملك، فأجاب الفيلسوف بأنه لم يحس يقيناً في كونها رمانة حقيقية لكنه استبعد أن يكون على المائدة الملكية شيء مما لا يصلح أن يكون طعاماً "لذلك فانه صدق احتمال أن الرمانة صحيحة لا زائفة، ويرى برتراند رسل أن مذهب الرواقية في الاحتمال متزن ومتفق مع المنهج العلمي[49].

ولكن هل كان للاحتمال دور في المنطق الأرسطوطاليسي، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "أن فكرة الاحتمال التي تلعب اخطر دور اليوم في مناهج العلوم، لم يشأ أرسطو أن يستخدمها، ولذا وضع الاستقراء التام، بوصفه مثلاً أعلى تجب محاولة الوصول إليه، لكي تكون المعرفة يقينية"[50].

تلك هي نظرية المعرفة عند الرواقيون، وهي لا تخلو من ثغرات ومتناقضات، استغلها اعداؤهم في الهجوم عليهم، ويبدو أن مرد هذه المتناقضات إلى أن الرواقيين لم يتجهوا إلى البحث النظري المجرد في ذاته. باعتباره رياضة عقلية كما هو الحال عند سابقيهم كأفلاطون وأرسطو، وإنما كانت الحياة العملية شغلهم، ومن ثم كان الهدف من البحث في نظرية المعرفة، هو بالتأكيد اليقين والصدق في المدركات الحسية بشتى الوسائل – وحتى لو كان بين بعضها والبعض الآخر بعض المتناقضات، وذلك من اجل أن ينصرف الناس جميعاً إلى العمل والسلوك والحياة الأخلاقية الفاضلة.

---

[48] د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٩٩ – ١٠٢.

[49] برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤٢٦.

[50] د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ط٣. القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٥٣. ص ٨١.

ومن ناحية أخرى فإنه لا ينبغي الهجوم على ما وقع فيه الرواقيون من تناقضات بنفس الطريقة التي قد تتبع مع أفلاطون أو أرسطو، وذلك لان الفلسفة الأفلاطونية أو الفلسفة الأرسطوطالية هي من صنع فيلسوف واحد، عمل طوال حياته على أن يكتب مبادئه الفلسفية في مؤلفات متناسقة متكاملة، أما فيما يختص بالفلسفة الرواقية، فانه يجب أن ندخل في الاعتبار أنها تكونت خلال عدة قرون وعلى أيدي فلاسفة عاشوا تحت ظروف اجتماعية وسياسية متباينة أشد التباين، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا التباين على نظرياتهم في المعرفة وفي سائر المسائل الفلسفية.

وعلى الرغم من كل ما وجه للفلسفة الرواقية عامة ونظرية المعرفة بصفة خاصة، من هجوم عنيف، فإن نظرية المعرفة الرواقية تظل مع ذلك أقرب النظريات اليونانية إلى روح نظرية المعرفة في العصر الحديث، كما نجدها لدى جون ستيوارت مل ومن نسج على منواله تلك هي نظرية المعرفة الرواقية التي تقوم على الأشياء الجزئية، والمعبرة عن اتجاه تجريبي خلافاً لاتجاه أفلاطون وأرسطو والتي تأسس عليها منطق مختلف اشد الاختلاف عن المنطق الأرسطوطاليسي.

القسم الثاني: الجدل "المنطق الصوري"

أشرت فيما سبق إلى كريزيب هو مبتكر الجدل الرواقي، وقد قيل قديماً "إذا لم يكن كريزيب، فما كانت هنالك رواقية"، وقد أثار اشتغاله بالجدل إعجاب متأخري الرواقية فقال ديوجانس اللائرسي: "إذا كان ثمة جدل بين الآلهة، فلن يكون سوى جدل كريزيب، ويبين هذا القول، بطريق غير مباشر، أن جدل كريزيب، كان ينظر إليه على انه متميز عن جدل أرسطو، وعندما أراد كليمان السكندري، أن يذكر اسم سيد المناطقة كما أن هو ميروس سيد الشعراء – فانه ذكر اسم كريزيب لا أرسطو، واعتبر كليمان أرسطو سيد العلماء، وأفلاطون سيد الفلاسفة[51]. أما زينون فيبدو انه كان مشغولاً فقط بمسألة معيار الحقيقة، ولم يهتم بالجدل، وإن كان يعتبره

(51) Encyclopedia Brit. Vol. 14, P. 319, Kneale, The development of Logic, PP. 115 – 116.

مهماً للتربية، وكذلك كان شأن كليانتس، أما خلفاء كريزيب من بعده، فإن المنطق لم يجذبهم[52]، بل فقد أهميته تماماً لدى الرواقيين في العصر الروماني.

وترجع معرفتنا بالمنطق الرواقي إلى شذرات حفظها لنا كتاب ينتسبون إلى مدارس شتى بعضها خصوم للرواقية، ولكن أمكن لمؤرخي المنطق، من العديد من هذه الشذرات التي يكمل بعضها بعضاً، أن يعيدوا بناء السمات الرئيسية للمنطق الرواقي[53].

التجديد في المنطق الرواقي:

لم يكن للرواقية من الناحية المنطقية- وزن في تاريخ الفلسفة، فكان المؤرخون ينظرون إلى المنطق الرواقي على إنه لغو لا طائل تحته، أو على إنه شئ زائد يلحق بنظرية القياس الأرسطية، حتى برأه المنطق المعاصر، حيث قدره حق قدره، " فكان لوكا شفيتش أول من رأى في منطق الرواقيين صورة أولية لمنطق القضايا، وقد بين أن الروابط المنطقة الرئيسية مثل: " إذا كان........ فإن ....، "......و ...." ، "إذا........أو ....."، " ليس..." ، كانت معلومة للرواقيين ، وقد فسروها بأنها روابط صدق كما نفسرها الآن، وأوضح لوكاشفيتش أن الرواقيين، على خلاف أرسطو، قد صاغوا نظريتهم المنطقية في صورة قواعد للاستنتاج الصحيح. وقد قبلوا يعض هذه الصور دون برهان، واستنبطوا منها البعض الآخر على نحو لا مطعن فيه من وجهة نظر المنطق الحديث"[54].

والواقع أن كل فكرة فلسفية تبدأ عند فيلسوف ما، لا تفهم قيمتها الفلسفية إلا في آخر مراحل نضجها عند لاحقيها، فآخر المراحل هى التي تلقي الضوء على أوائلها، وإلى مثل هذا أشار كانط بدوره بقوله: إننا نفهم الآن أفلاطون أكثر مما فهم نفسه، فهو كثيراً ما أساء فهم نظريته في المثل، وكثيراً ما عبر عنها بنقيض ما أراده، وكذلك الشأن الآن في المنطق الرواقي.

ومن أمثلة التجني وسوء فهم المنطق الرواقي في العالم القديم، أن نرى شيشرون متابعاً أستاذه أنطيوخوس - يسخر من الرواقيين، زاعماً بأن الجدل عندهم

---

[52] Brehier, Chrysippe, PP. 59 – 61.

[53] Kneale, The development, P. 116

[54] لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية، مقدمة الدكتور تشلاف ليفسكى. ص ٥٧

"لم يكن شيئاً مبتكراً وإنما هو تحرير لنظريات الأكاديمية القديمة "[55]، أما عن المؤرخين المحدثين الغربيين فإنهم أيضاً عملوا على نقض المنطق الرواقي المفترى عليه، وسلبوه من كل أصالة وتجديد وأنكروا أي ابتكار فيه، زاعمين أنه صورة ممسوخة باهتة للمنطق الأرسطي ، ومن أمثال هؤلاء المؤرخين في أواخر القرن التاسع عشر: فرانك، وبرنتل، وتسلر[56]، بل إن هذا الاتجاه غير المنصف نجده أيضاً عند المؤرخين الأوربيين في القرن العشرين، وأذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: تيرنر[57]، واردمان[58]، واستاس[59]، فهؤلاء جميعاً وغيرهم، ينظرون إلى منطق الرواقية على أنه يرتد كلية إلى منطق أرسطو، وأنه خلو تماماً من كل طرافة وابتكار، كما تشير دائرة المعارف البريطانية المطبوعة عام ١٩١١. باختصار إلى منطق الرواقيين قائلة: "إن ما جاءوا به من تصحيحات وإصلاحات موهومة لمنطق أرسطو، هي في أكثرها من قبيل الحذلقة التي لا فائدة فيها" [60] ولكن دائرة المعارف البريطانية قد عادت فعدلت نظرتها الخاطئة هذه للمنطق الرواقي، ففي طبعتها الجديدة عام ١٩٦٠، اعترفت بأهمية منطق القضايا الذي طوره الرواقيون ذوو النزعة الاسمية، وخالفوا به أرسطو ومنطقه في الحدود[61]، كم أفسحت دائرة المعارف البريطانية مجالاً كبيراً لعرض المنطق الرواقي من وجهة النظر الحديثة، وذلك بصدد الكلام عن تاريخ المنطق[62].

أما في الكتب العربية، فإننا أيضاً ما نزال نجد في بعضها ذلك التسفيه لمنطق الرواقيين واعتباره أرسطو طاليسيا خالصاً سواء في جوهره أو في تفاصيله، مثال ذلك كتاب خريف الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي، وكتاب قصة الفلسفة اليونانية للأستاذ أحمد أمين والدكتور زكي نجيب محمود.

---

(55) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٠٨ - ١١٠

(56) Brochard, Etudes....P.220

(57) Turnor, History of Philosophy, 1902, P. Vol.

(58) Erdmanne, Ahistory of Philosophy, Trans. By W. Hough, Vol

(59) Stace, ACritical History of Greek Phil. London 1941

(60) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٧٠

(61) Ency. Brit., Vol. 21, P. 431

(62) Ibid, Vol. L_4, PP. 318- 320

وأعتقد أنه من التجني على المنطق الرواقي رمية بأنه أرسطي، إذ أن الفروق بين المنطقين أساسية وجوهرية، ومن أهم هذه الفروق ما يلي:

أولا: إن الرواقية مذهب فلسفي، والطبيعيات الأيونية التي عاصرت أرسطو وإقليدس انتظمت في صورة كوزمولوجيا وعلم طبي يحملان في طيهما منطقا لا يقوم على التصورات أو الحدود الكلية، كما هو الشأن في القياس الأرسطوطاليسي، وإنما على أحكام مخصوصة وتجريبية، وبهذا انهارت على أيدي الرواقيين التصورات الكلية الأرسطية.

ثانيا: منطق أرسطو جزء من منطق الحدود، بينما ابتكر الرواقيون منطق القضايا، ويشير لوكاشيفتش إلى أنه إلى جانب منطق الحدود الذي ينتمي إليه منطق أرسطو، هناك منطق آخر هو منطق القضايا، ثم يضرب مثلا يبين الفارق بين المنطقين، فيذكر أن بجوار قانون الذاتية الأرسطي "كل أ هو أ" قانونا آخر للذاتية صورته " إذا كان ق فإن ق" إن هذين القانونين يختلفان من جهة الثوابت أو الروابط فيهما: فالرابطة في الصيغة الأولى هي "كل-هو" وهي في الصيغة الثانية "إذا كان فإن" والمتغيران أو المربوطان في أحد الصيغتين يختلفان في النوع عن المتغيرين في الصيغة الأخرى، فالقيم التي يجوز التعويض عنها عن المتغير أ هي حدود، مثل إنسان أو نبات، وبذا نحصل من الصيغة الأولى - وهي الصيغة الأرسطية- على القضيتين: " كل إنسان هو إنسان"، أو: "كل نبات هو نبات"، أما قيم المتغير ق، فليست حدودا بل قضايا، والمتغيرات القضائية في المنطق الرواقي مثل:"الشمس طالعة"، أو "أفلاطون مائت"، فنحصل بالتعويض في الصيغة الثانية- وهي الصيغة الرواقية- على قضيتين:"إذا كانت الشمس طالعة فالشمس طالعة" أو "إذا كان أفلاطون مائتا فإن أفلاطون مائت"

ويؤكد لوكاشيفتش على أهمية الفارق بين المتغيرات الحدية، تلك التي يعوض عنها بحدود وبين المتغيرات القضائية، أي التي يعوض عنها بقضايا، وهذا فارق رئيس بين المنطقين.

وقد كان الرواقيون، أول من ابتكر منطق القضايا، وذلك بعد أرسطو بنحو نصف قرن وهو منطق يتألف من قواعد استنتاج، بخلاف المنطق الأرسطي المؤلف

من مقررات، ولم تكتشف أهمية منطق القضايا في العصر الحديث إلا سنة ١٨٧٩، على يدي المنطقي الألماني جوتلوب فريجة(٦٣)

ثالثاً: لم يحدد أرسطو بالضبط مكان المنطق في الفلسفة، هل هو أحد العلوم الفلسفية أم أنه فن وأداة؟ فالمنطق عند أرسطو ليس جزءاً على الإطلاق من الفلسفة(٦٤)، ولذلك جعلت هذه النظرة المشائين أتباع المعلم الأول، يعدون المنطق آلة " أورجانون" لازمة لجميع العلوم، ضماناً لاستقامة العقل عند صياغة قضايا هذه العلوم، أما موقف الرواقيين فقد كان محدداً من البداية، واختلفت نظرتهم إلى طبيعة المنطق عن النظرة المشائية وقرروا أن المنطق هو أحد أقسام الفلسفة الثلاثة الرئيسية.

رابعاً: " إن السمة المميزة للمنطق الرواقي هى أنه جعل من الجدل علماً، فقد فرق أرسطو بدقة بين المنطق البرهاني demonstrative الذي له وحده قيمة علمية ويدرسه في كتاب التحليلات، وبين الجدل أو فن المناقشة، وهو فن توجه فيه إلى المخاطب سلسلة من الأسئلة المنهجية، تجعله يقر بالرأي المطلوب، وهو يدرسه في كتاب الجدل "طوبيقا" وليس للجدل (عند أرسطو)، وظائف المنطق، فإن المنطق من شأنه البرهنة على خواص موجود ما، بادئاً من ماهية ذلك الموجود، ولهذه البرهنة قيمة مطلقة، أما بالنسبة لوظيفة الجدل، فهو يتناول رأيين متعارضين بحيث يبرهن على أحدهما بطريقة الأسئلة والرجوع إلى رأي المخاطب، ومن ثم كان الجدل قائماً على الآراء فقط، ويتجه إلى نصرة أحد الآراء الخاطئة باستخدام الآراء التى سلم بها المخاطب"(٦٥)، وقد حد أرسطو بأنه "الاستدلال بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض، والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة، وليس الجدل عنده علماً أو منهج علم، كما أراد أفلاطون، ولكنه الاستدلال على وجه الاحتمال، ويستعمل في الخطابة بنوع خاص، وللجدل عند أرسطو فوائد منها: أنه رياضة عقلية، وأنه منهج يستطيع العالم والجاهل

---

(٦٣) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٦٩– ٧٠

(٦٤) د. النشار، المنطق الصورى. ص٣٨

(65) Brehier, Chrysippe, PP. 62- 63

أن يمتحن بموجبه مدعي العلم، بل إن له فائدة علمية، هي أنه يساعد على كشف المبادئ الأولية في علم من العلوم[٦٦].

بينما فوائد الجدل من وجهة النظر الرواقية، هي أنه علم لا غنى عنه، وهو في ذاته فضيلة عامة، تشمل عدة فضائل خاصة، أحصاها ديوجانس اللآرسي، منها: التحرر من العجلة فيعرف الجدلي متى يعطى تصديق الذهن للآثار الخارجية ومتى يمسكه، ثم الحيطة والحذر ورصانة الحجة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأى المخالف وكذلك من فضائل الجدل عادة الجد أو البعد عن التفاهة بالرجوع إلى العقل المستقيم، و يمتاز الجدلي الماهر بخصال منها حسن الحديث، و قوة البيان والحجة وسلامة التدليل[٦٧]. ويقرر الأستاذ برهييه أن الرواقيين قد حولوا المنطق برمته إلى جدل وأنه ينبغي ألا ننسى في الواقع، أنهم قبل أن يكونوا علماء، كانوا أهل تربية، فهدفهم الأول، قبل كل شئ هو خلق اعتقاد راسخ ثابت عند التلميذ،ومن أجل ذلك، يخلطون بين الشروط الموضوعية للإقناع، وبين الاعتقاد القوى الذاتي، ولم يكن الرواقيون يريدون أن يكون الجدل كما عند أرسطو- علم الاحتمال، وإنما كالمنطق ذاته، علم الحق والباطل، وعلاوة على ذلك ليس فن الإقناع برأى ما، ولكن فن البرهان عليه، فجعلوا من الجدل تأملاً نظرياً علمياً، بعد أن كان ذا نطاق عملي[٦٨]

تلك هي أهم الفروق بين المنطق الأرسطي ومنطق الرواقية أو الجدل على ما يسمونه وكما رأينا هي فروق جوهرية تكشف عن طبيعة مخالفة، بل مناقضة تماماً الواحدة للأخرى.

التعريف والتقسيم:

عرفنا من نظرية المعرفة، أن الرواقيين قد أنكروا وجود الكليات في الخارج، ولم يستبقوا في دائرة الوجود سوى الأشياء المشخصة وحدها، واصطنعوا الاسمية اتجاهاً يعكس عقلية قوم كانوا يشتغلون بالعلوم الطبية والسحر والنجامة وتابعوا أنتيستانس في اعتبار أن المعاني ليست إلا أسماء، إذ لا يوجد في الحقيقة إلا

---

(٦٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٣٠

(٦٧) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١١٥

(68) Brehier, Chrysippe, P.P 63-65

الأفراد، ولا وجـود حقيقـي للكلـي[٦٩]، فتلاشـت الصعوبـة الـتي خلقـها أرسـطو في التوفيق بين قضيتين أساسيتين قررهما: الأولى هى أنه لا علم إلا بالكلى، والأخرى أن الفرد فقط هـو الموجـود الحقيقي فحل الرواقيـون هـذه الصعوبـة ببسـاطة، إذ حذفوا القضية الأولى واستبقوا الثانية[٧٠].

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الموقف الاسمـي بالرواقيين، إلى إنكار تقسيم أرسطو للموجودات إلى أجناس وأنـواع، وقد طرحـت نظريـة التعريـف- كما وضعها كريزيب وأنتيباتر فكرة "الحـد" أو التعريـف التـام، الـذي يتـألف في نظـر المشائين من الجنس والفصل، فالتعريف في نظر أرسطو هو البحث عن الماهية، وهو غاية علـم التصـورات، وهـذا غير ممكـن للإنسان في نظـر الرواقيين، وإنمـا التعريـف عندهم هو التعريف الناقص، أو ما يسمى بالرسم، ويتكون من تعداد خـواص الشيء. فإذا أراد الرواقيون تعريف شئ ما، فإنهم يذكرون الأمـور التي تخصه، ويحصـون الفروق الـتي تميزه عن غيره، ويرى كريزيب أن التعريف هـو "ذكر ما هـو خـاص بالموجود المعـرف، ويـرى آخـرون أن التعريـف هـو قضيـة يمكـن فيـها اسـتبدال الموضوع والخـواص بعضها ببعض، أي هـى قضيـة منعكسة، وذهـب أنتيباتر إلى أن التعريف: "تعبير يبسط فيـه القـول عـن الشيء دون إخلال بـه أو ابتعـاد عـن مميزاتـه وخواصه"، وتقوم فكرة التعريـف بـالوصف هنا على أساس فكرة التعـاقب الضروري بين الأحداث، وهذا منطق قريب من منطق جـون ستيوارت مـل، كما يقرر الأستاذ بروشار[٧١].

القضايا والأقيسة:

إذا كانت المعرفة تأتي من الأثر الحاصل عندنا مـن موضـوع خـارجي، فإن القضية أو القول المعبر عن هذا الأثر، ينبغي أن يكـون تعبيراً عنها، بكـل مـا فيها مـن جزئي وشخصي، تعبيراً عن صدور فعل عـن فـاعل، فقد يقـع سـقراط فـوق الأرض، أو يمرض أو يضحك، أو يكون جميلا، كل تلك الأحداث التي يعبر عنها منطـق أرسطو

---

[69] Brochard, Etudes…., P239

[70] Brochard, Etudes….; P. 223

[71] Ibid, P. 223 & P. 240

وكذلك د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٢٨- ١٣٠، وكذلك: د. النشار المنطق الصورى. ص ١٩٩

بمحمولات أو تصورات كلية مع الاستعانة بالرابطة أي فعل الكينونة (هو)، يجب أن تبقى من وجهة نظر الرواقيين شخصية أي مخصوصة في عباراتهم أي في القول، لأن سقراط، كما يؤديه الأثر الحاصل منه، لا يعني كل أنواع الوقوع، كما أنه لا يمرض، ولا يحصل على الجمال الذي لغيره، وعلى هذا فالأقوال كما تصورها الرواقيون كلها مخصوصة وقصدوا بهذا ألا يتعرضوا لمتناقضات اشتراك المعاني الأفلاطونية، لأن تلك متناقضات مرتبطة في الواقع بتحليل الحكم إلى موضوع ومحمول كليين، فإذا كان سقراط جميلاً فهل هو حاصل على الجمال كله أو بعضه؟ فإن كان كله، فكيف يكون غيره جميلاً؟ وإن كان بعضه، فكيف يوصف بالجمال؟ وكيف ينقسم مثال الجمال، ويبقى هو بعينه عند سقراط؟ تلك المتناقضات التي آثارها أفلاطون في ضوء السفسطائيين، واستغلها السفسطائيون بعده، تتلاشى في رأي الرواقيين، إذا اعتبر كل حادث في نفسه و فرديته وهذا يقتضي أن يكون القول غير مشتمل على محمولات كلية.

ولا يكتفي المنطق الرواقي بمجرد تسجيل وقائع فردية، بل يستنتج من واقعة مشاهدة حالية، واقعة أخرى يمكن أن تشاهد، وتوجد في كل اللغات كلمات تؤدى هذا الغرض الإستنتاجي لأنها تربط بين قضية وأخرى، وقد عرفها نحويون يونانيون، واستوحى الرواقيون تعاليم النحويين، فاتخذوا أسامي الاستدلال كلمات مثل :"إذا كان ...فإن ..."،"...و..." وغير تلك من الروابط التي قد ذكرت أن لوكاشيفتش أماط اللثام عن أهميتها في المنطق الحديث، وألف الرواقيون بواسطة هذه الروابط قواعد للاستدلال تتكون من قضايا شخصية تخالف مقدمات أرسطو التي تتضمن تصورات كلية والفارق بين الرواقية وبين المنطق الرياضي الحديث (اللوجستيقا) في هذا الصدد أن الأخير يتناول الاستدلال بآلة رياضية محكمة هي الرموز[٧٢].

وأعتقد الآن ، أنه لا يجب أن نلوم الرواقيين، ونأخذ عليهم اهتمامهم باللغة على نحو ما يقول الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى :"...أما في القضايا والأحكام، فإن الرواقيين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية، ومن هنا فإنهم في نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية، قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات

---

[٧٢] د. النشار، المنطق الصورى. ص ٣٤

الموجودة في اللغة، والمعبر عنها تفصيلا في النحو ، ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا"[٧٣].

فقد رأينا من وجهة النظر المنطقية الحديثة، أن للنسب والإضافات الموجودة في اللغة أهمية كبرى في الاستنتاج، كما أن اللغة من ناحية أخرى تلعب دورًا كبيراً كأداة للفكر في كثير من مسائل المنطق كتكوين المفهوم والماصدق[٧٤].

ويقسو الدكتور عبد الرحمن بدوى مرة أخرى على المنطق الرواقي، فيقول: "كما يلاحظ أن المنطق الرواقي، لم يأت بشيء جديد يعتد به، لا في باب الأقيسة الشرطية ولا في أي باب أخر، لأن الناحية الشكلية، قد تغلبت عليهم في منطقهم، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهي أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر"[٧٥].

وأقف وقفة قصيرة، إلى جانب المنطق الرواقي، فاحصا لكل عبارة وردت في النص السابق :

١- "إن المنطق الرواقي لم يأت بشيء جديد يعتد به" وأرى أنه قد جاء ثورة على المنطق التقليدي، منطق أرسطو ، وتبين لنا أنه يحوي بذور المنطق الرياضي المعاصر و دعائمه.

٢- أما "الأقيسة الشرطية"، فسأعرض لها بعد قليل موضحا أهميتها وابتكارهم لها فالمناطقة المحدثون من أمثال جوبلو، قد اهتموا - تحت تأثير الرواقية- بالقضايا الشرطية، وذلك أن القياس الحملي الأرسطي يعبر عن علائق غير زمانية، علائق عامة زمانية، فأهمية الأقيسة الشرطية من ثم ترجع إلى أن القوانين العملية تصاغ فيها[٧٦] ويرى المناطقة المعاصرون أن الأقيسة الرواقية كانت تفوق الأقيسة الأرسطية كلها[٧٧].

---

[٧٣] د. بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص ٢٢

[٧٤] د. النشار، المنطق الصورى. ص ١٤٦

[٧٥] د. بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص ٢٣

[٧٦] د. اللنشار، المنطق الصورى. ص ٢٩٨، ٤٥١

[٧٧] لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ١٨٦ - ١٨٧.

٣- "وإن الناحية الشكلية قد تغلبت في منطقهم"، وأعتقد أن هذا القول بمثابة مدح للرواقيين لاقدح، من حيث أن المطلوب في المنطق الصوري، هو الناحية الشكلية فحسب.

٤- " فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية، وهي أنه يبين العمليات الفكرية التي يتم بها التفكير السليم". وإني لأجد المناطقة المحدثين - من أمثال كينز وجوبلو وموى وغيرهم- ينبذون بشدة، أى إقحام لعمليات ذهنية أو سيكولوجية في الدراسات المنطقية، فالمنطق الصوري الحديث، ذلك المنطق الرياضي الرمزي المجرد، هو علم الاستنباط لا صلة له ألبته بالتفكير وطبائعه، وعلى هذا فإن المنطق الرواقي والمنطق المعاصر، كلاهما صوري المذهب.

٥- " وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم.." وقد سبق أن ذكرت بالنسبة للرواقيين، فقد صرحوا بأن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الجدل (المنطق)، والطبيعة والأخلاق.

وهكذا نرى أن المنطق الرواقي، ليس منطقاً عقيماً شكلياً، كما يذهب المؤرخون ولكنه " تحفة تضارع منطق أرسطو"[٧٨].

نعود الآن - بعد هذه الوقفة القصيرة - إلى عرض القضايا الرواقية، وأنواع الأقيسة القائمة عليها، فنجدهم قد استبعدوا القضية الحملية الأرسطية تماماً تلك القضية ذات الموضوع والمحمول الكليين، والقائمة على أساس نسبة بين تصورات، ولم يعنوا بغير القياس الشرطي، الذي يستخرج النتيجة من قضية مركبة، فيها نسبة بين حدثين أو أكثر.

لقد ذكر أرسطو - في نهاية المقالة الأولى من كتاب " التحليلات الأولى" أن هناك كثيراً من الحجج أو الأقيسة الشرطية، ينبغي النظر فيها ووصفها، ثم يعد بعمل ذلك فيما يستأنف من كلامه، ولكنه لم يف بهذا الوعد قط، وقد كان الرواقيون، هم الذين أدرجوا نظرية الأقيسة الشرطية في منطق القضايا[٧٩].

ويذهب وليم ومارتانيل إلى أن القضايا والأحكام الشرطية قد توصل إليها الميغاريون كنتيجة لتأثرهم بزينون الإيلي، ولئن كان ديودورس كرونس وتلميذه

---

[٧٨] نفس المصدر. ص ٧٠

[٧٩] لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٨٢

فيلون الميغاري أول المناطقة الذين دافعوا عن الشرطيات، فإن الرواقيين أيضاً قد اهتموا بها وطوروها، فكانت القضايا الشرطية محوراً لمنطق كريزيب. أما عن أرسطو، فإنه كان يجهل في الحقيقة الأحكام الشرطية في تصنيفه للقضايا، كما أنه لم يحفل في براهينه بكلمات مثل: "إذا كان.... فإن....."(٨٠).

إن القضايا والأقيسة الشرطية، تقوم في المذهب الرواقي على أساس قانون العلية والتلازم في وقوع الحوادث، ودوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً، فإن سمة علاقة ضرورية بين مقدم القضية الشرطية وتاليها. وهناك ثلاث حالات يكون الحكم الشرطي فيها صادقاً وحالة واحدة يكون كاذباً ، فالحكم يكون صادقاً والتالي صادقاً: مثل إذا هي نهار، فهي مضيئة، وإذا كان المقدم كاذباً والتالي كاذباً: مثل "إذا كانت العنقاء طائراً، فهي موجودة، ويكون الحكم الشرطي كاذباً إذا كان المقدم صادقا والتالى كاذبًا: مثل " إذا كانت نهاراً فهي ليل"(٨١).

والأقيسة الاستثنائية عند كريزيب وسائر الرواقيين، خمسة هي:

١- قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة: مثل"إذا كان النهار طالعاً، فالشمس ساطعة، والنهار طالع، إذن فالشمس ساطعة، والقضايا من هذا القبيل: لا تدل على علاقة الملائمة بين فكرتين أو بين فرد وفكرة، بل على أنه إذا كان موجود ما حائزاً على صفة ما من الصفات، كان بالضرورة حائزاً على صفة أو صفات أخرى. ويرى جبلو أن هذا القياس الشرطي المتصل، هو القياس الحقيقي وهو وحده القياس العلمي(٨٢).

٢- قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة: مثل "إما النهار طالع، وإما الليل مخيم، والليل مخيم، إذن فليس النهار طالعاً"، أو "والنهار طالع، إذن فليس الليل مخيماً، وتتألف الأقيسة الشرطية المنفصلة من قضيتين متعارضتين، واطراد التعارض بينهما شرط لصحتها، ولما كانت الشرطية المنفصلة تعبر عن مبدأ التناقض، فإن لها بداهة مستمدة من المبدأ، ولها أيضاً مثله أهمية كبيرة في الاستدلال، لأنها تحتوى على علاقة ضرورية.

---

(80) Kneal, The development of logic, P. 116&128
(81) Brochard, Eutiedes., P. 227-228

(٨٢) د. النشار، المنطق الصورى. ص ٤٦٢

٣- قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض: مثل "وليس بصحيح أن يكون أفلاطون قد مات وأن يكون حياً ولكن أفلاطون قد مات، إذن فليس أفلاطون حياً" أو "ولكن أفلاطون حي، إذن فليس بصحيح أن أفلاطون مات".

٤- قياس قضيته الكبرى سببية أو معلولة، مثل "من حيث أن (أو لأن) الشمس طالعة فالنهار موجود".

٥- قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة: مثل "زيد أعلم أو أقل علماً من عمرو"[٨٣].

ويذكر كل من شيشرون وديوجانس اللائرسي، أن كريزيب كان يرى أن القياس الشرطي يكون صحيحاً، إذا خالف نقيض التالي المقدم، مثال ذلك عند كريزيب "إذا كان فابس قد ولد في ظهور كوكب الشعري Dog، فإن فابس لن يموت في البحر"، يلزم عنه أن يكون المقدم، وهو " فابس ولد في ظهور كوكب الشعري مضاد النقيض التالي، وهو "فابس سيموت في البحر"[٨٤].

وينبغي الإشارة إلى التفرقة بين الأقيسة الشرطية وبين الأقيسة الاستثنائية فأما الأولى فهي التي توجد النتيجة فيها في المقدمات بالقوة لا بالفعل، أما الأقيسة الاستثنائية، فهي التي توجد النتيجة فيها بالفعل لا بالقوة، وتستخدم الأداة "ولكن" للتعبير عن الاستثناء[٨٥]

وجملة القول إن هذه الأقيسة الرواقية التي لا يوجد فيها حد أوسط كما هو الشأن عند أرسطو- تربط بين حدثين أو تفرق بينهما، وتذكرنا هذه القضايا بالطبيب الذي يشخص المرض، ويحاول الاستدلال عليه بالربط بين ظاهرة وأخرى تلك هي لغة المناطقة الرواقيين الاستقرائيين، تؤدي إلى رؤية عالم من وقائع مرتبطة بعضها ببعض في تسلسل يخالف بالمرة العالم الأرسطاطاليسي المكون من أجناس وأنواع[٨٦]. إلا أن هذه القضايا الرواقية، التي ظهرت بعد ظهور منطق أرسطو،

---

[٨٣] كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٥، د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٣٤، د. النشار، المنطق الصورى ص ٣٥٤، Brehier, Chrysippe, P. 72

[84] Kneale,The development, P. 129

[٨٥] د. النشار، المنطق الصورى. ص ٤٥٥، ٤٦١

[86] Brehier, Histoire de la phil. tI. P. 306

استحوز عليها فيما بعد المنطق التقليدي، وضمها واشتقها من القضية الحملية، فأتى على المنطق الرواقي حين من الدهر لم يكن فيه شيئاً مذكوراً، حتى بداية العصر الحديث، عندما بدا الفيلسوف والرياضي ليبنتز تطبيق العمليات الرياضية في المنطق، تبين أن هذه القضاياالرواقية يجب أن تستقل كل الاستقلال عن القضية الحملية، بحيث تؤلف في مجموعها منطقاً جديداً.

ويرى المناطقة المحدثون، أن العيب الحقيقي في القياس الأرسطاليسي، ليس هو إهمال أرسطو للاستقراء، كما وجه النقد إليه التجريبيون الإنجليز منذ بيكون إلى جون ستيوارت مل، وإنما العيب أن الاستنباط نفسه كان ناقصاً في تحليله عند أرسطو، لأنه أغفل أهمية مثل تلك الكلمات:"....و....."، "....أو ....."، "إذا كان...فإن......" الخ، التي استخدمها الرواقيون منذ عشرين قرناً والتي يدور فيها فعلاً الاستنباط العلمي الدقيق كما نفهمه اليوم. والقياس عند أرسطو- كما يقرر لوكاشيفتش لا يعتمد على الألفاظ، بل على معانيها، " وكان الرواقيون يرون عكس ذلك تماماً، فمذهبهم مؤداه، أن ماهية القياس معتمدة على الألفاظ ، لا على معانيها، وإذن فإذا تغيرت الألفاظ، ذهب القياس"[٨٧].

نظرية اللكتون L' Exprimable والكلام:

يعتقد مؤرخو المنطق المعاصرون أن نظرية اللكتون الرواقية، هي نظرية لها طرافتها في فلسفة المنطق، وجديرة بالاهتمام، ولكن من سوء الحظ أن المعلومات الحالية عن هذه النظرية غير كافية لتحدد على وجه الدقة، كيف توصل الرواقيون إلى آرائهم في هذا الصدد، كما أن هناك تساؤلات أخرى تثار حول طبيعة اللكتون لا نعرف بماذا كان الرواقيون يجيبون عليها.

يذهب سكتوس أمبير يقوس إلى أن الرواقيين قد قالوا إن ثلاثة أشياء يرتبط بعضها ببعض: (الأول) المدلول Thing signified (الثاني) اللفظ الدال thing signifies (الثالث) الموضوع، فأما بالنسبة للألفاظ الدالة فهي الكلام، مثال ذلك "ديون"[٨٨] وأما بالنسبة للمدلول فهو المعنى المطلوب، وأما بالنسبة للموضوع فهو ذلك الذي له وجود في الخارج، وعلى سبيل المثال، "ديون" نفسه. واثنان من

---

[٨٧] لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٣٢

[٨٨] اسم شخص ما

بين هذه الأشياء جسمانيان، هما: الكلام والموضوع، بينما أحد هذه الأشياء، لا جسماني وهو المدلول، أي اللكتون، الذي قد يكون صادقاً أو يكون كاذباً[٨٩].

وترجع هذه التفرقة عند الرواقية إلى مشكلة هامة في تاريخ الفلسفة، وهي الصلة بين الفكر واللغة، وقد ذهب الرواقيون إلى أنهما متطابقان، ويؤيدهم في ذلك أن اللفظ اليوناني الذي يدل على كلمة "يعني" هو نفسه اللفظ الدال على كلمة "يقول" ومن أجل ذلك اهتم الرواقيون بدراسة اللغة، فقسم الرواقيون – كما يذكر ديوجانس اللائرسي– الجدل إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالمدلولات (أي مضمون الفكر أو المعنى أو اللكتون) والآخر يتعلق بالألفاظ الدالة (أي الأقوال)[٩٠].

ومن شأن اللغة في التصور الرواقي، أن تعبر عن معنى، ولا تقتصر على الأصوات التي ينطق بها الفم وتمثلها الكتابة، بل إن اللغة قائمة حتى بدون أن يكون هنالك كلام ملفوظ مسموع، لذلك ذهب الرواقيون إلى أن هناك "كلاماً داخلياً نفسانياً يكفي لاستعمال الفكر، وليس(الكلام الخارجي) الملفوظ إلا مظهراً من مظاهره"[٩١].

نظرية العلامات (الدلالات):

لعل للأستاذ بروشار فضل السبق في إماطة اللثام عما لهذه النظرية الرواقية من أهمية كبيرة[٩٢]. وتتمشى نظرية العلامات مع اتجاه الرواقيين التجريبي، الناشئ عن طبهم واشتغالهم بالعرافة والنجامة، فكانوا يستدلون على الأشياء بطوالعها وعلامتها، يقول الأستاذ برهييه: "لقد كانت في عصرهم علوم أو فنون (علوم السميا semeiologiques أي أسرار الحروف) تستخدم عادة حدثا سابقا لتعيين حدث لاحق غامض، وذلك بعلاقة التعاقب بينه وبين حدث معروف: فإن العلم الطبي وفن التنجيم كلاهما يستخدم أحدثا حاضرة (كحالة السماء أو الأحشاء أو زجر الطيور أو أعراض المرض) لتعيين أحداث غير مشاهدة (كسنة الوفاة... الخ) تلك هي علوم قبلها الرواقيون، وطفقوا يفتشون عن تعيين أصولها، ولكن هذه الفنون لم تكن لتحفل بالمنطق كما هو الشأن عند الرواقية وهي تتطور في اتجاه تجريبي صرف ، ويمكن

---

(89) Kneale, The development of logic, P. 140

(90) Ibid, P. 139

(٩١) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ١١٩

(٩٢) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية. ص ١٣٩ وما بعدها .

مقارنتها (وبخاصة علم التنجيم) بعلومنا الاستقرائية ، إلا أنها تفتقر إلى الدقة في اتباع المنهج، فقد سلم الرواقيون بصحة القضايا الشرطية الناتجة عن هذه العلوم على الرغم من قلة قيمتها المنطقية، وعملوا على تبريرها، لا بالجدل ولا بالتجربة، ولكن بعلم الطبيعة "(٩٣)، وتفترض نظرية العلامات وجود علاقة ضرورية تحكم أحداث العالم، أو مايسمى بالاطراد في وقوع الحوادث، فإذا وجدت العلة وجد معها المعلول بالضرورة، أو أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً.

ذهب الرواقيون إلى أن العلامة sign هى قضية، ولهذا كانت عقلية أكثر منها حسية هى مقدم صادق في قياس شرطي تدل على التالي(٩٤)، مثال ذلك قولهم "إذا كانت هذه المرأة ذات لبن، إذن فقد ولدت"

وليست الحواس وحدها كافية لبلوغ المعرفة كما زعم الأبيقوريون، فهناك علاقة تلازم بين العلامة وبين الشيء الذي من وظيفتها أن تدل عليه، وتتأتى معرفة العلامات بالتجربة والمشاهدة من الواقع الملموس، كما نشاهد اللبن عند المرأة بعد الوضع أو الدخان عند ظهور النار.

هذا وقد فرق الرواقيون بين: دلالة التذكير من ناحية ودلالة الكشف والبيان من ناحية أخرى، فأما عن الأولى فتكون حينما يكون الشيء الذي تكشف عنه غامضاً بسبب الظروف وإن كان واضحاً بالطبع، فالذاكرة تخطر الذهن بالارتباط السابق ملاحظته بين النار والدخان مثلاً، فيستدل من وجود الدخان على وجود النار التي قد لا تكون مدركة الآن أما العلامة أو الدلالة الأخرى فهى علامة كاشفة أو بيانية، إذا كشفت عن شئ لا يقع في الإدراك الحسى وكان غامضاً بالطبع، مثال ذلك العرق يكشف لنا عن وجود مسام خفية في الجلد، ويعرف الرواقيون الدلالة الكاشفة بأنها "هى ما لو فرض في مقدم حكم شرطي مطرد، كشف عن التالي"، ومن ثم تمتاز العلامة الكاشفة بتقرير ضرورة العلاقة بين المقدم والتالي(٩٥).

---

(93) Brehier, Chrysippe, P P. 75- 76

(94) Kneale, The development ..., P. 141

(٩٥) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٤١– ١٤٢

وليس في المنطق الأرسطوطاليسي ما يماثل نظرية العلامات، اللهم إلا إذا اعتبرناها مقابلة لنظرية الحقائق المباشرة التي يدركها الحدس العقلي عند أرسطو[٩٦].

المفهوم والماصدق Comprehension & Extension:

إن الرأى التقليدي، هو أن كل اسم كلي سواء أكان موضوعاً أو محمولاً، هو اسم لشيء أو عدة أشياء يصدق عليها، ولكل شئ من هذه الأشياء التي يحمل عليها الأسماء، صفة أو صفات تربط بهذا الشيء، ومن ثم كان لكل اسم ناحيتان: ناحية الماصدق، أى الأشياء التي يصدق عليها اللفظ، وناحية المفهوم، وهي مجموع الصفات التي تحمل على هذه الأشياء[٩٧].

ويذهب الأستاذ بروشار إلى أن الرواقيين قد تهربوا من مشكلة المفهوم و الماصدق التي تعرض لها المناطقة على مر العصور، تلك المشكلة التي تتعلق بمعرفة ما إذا كان القياس يجب أن يفسر بالمفهوم أو بالماصدق؟ وهل يفهم المحمول من الموضوع أو أن الموضوع يعرف في طائفة من الكائنات المتحققة في المحمول؟ يجيب زينون وكريزيب بأنه لا هذا ولا ذاك فإنه لا يوجد البتة أجناس تحوي أنواعاً أو تصورات تحدها الفروق النوعية، فإن الاستدلال يقوم فقط على أفراد ومجموعات من الصفات المرتبطة ببعض القوانين، فإذا كان سقراط يستحضر بكلمة إنسان صفات معينة، فإنه يجب أن يستحضر الصفة التي تدل عليها كلمة مائت، وعلى هذا الأساس، فلا مجال للانشغال بأشكال القياس وأضربه، وقد اقترب جالينوس من كريزيب حينما طرح الضربين: Baroco & Baralipton وأهملهما[٩٨].

أعرض الرواقيون عن منطق أرسطو القائم على التقسيم بين الجنس والنوع، وإن ما يصدق على الجنس يصدق على جميع الأفراد المندرجة تحته، وبحثوا عن إثبات علاقة التعاقب المطرد أو علاقة المعية، فحلت فكرة القانون أو سنة الطبيعة محل فكرة الماهية أو الجوهرية، والمنطق الرواقي استقرائي كما يذهب الأستاذ بروشار،و نكاد نجد لدى الرواقيين نظيرا للصيغة العلمية الحديثة التي ينص فيها على اطراد مجرى الطبيعة، الذي تدل عليه نظرتهم للقدر في علم الطبيعة، وفحواها أن

---

(96) Brochard, Etudes…., P. 231

(٩٧) د. النشار، المنطق الصورى. ص ١٤٦ – ١٤٧

(98) Brochard, Etudes… m P.P. 224- 225

العالم تحكمه ضرورة عاقلة ترسم لأحداثه نظاما دقيقا تسير عليه بحيث لا شيء يحدث عبثا أو ينحرف عن مجرى الطبيعة الإلهية الحكيمة(٩٩).

نظرية الوجهة (الجهة):

يذهب السيد والسيدة نيل إلى إنه يمكن أن نعرف الموجهات المنطقية عند الرواقية على النحو التالي:

"الممكن ، هو ما يقبل الصدق ،أو هو الذي متى فرض صادقا، لا تمنع الظروف الخارجية من أن يكون صادقا .

الممتنع، هو الذى لا يحتمل الصدق، أو هو الذي متى فرض صادقا، حالت الظروف الخارجية دون ذلك.

الواجب، هو الذي يكون صادقاً ولا يحتمل الكذب، أو هو ذلك الذي متى فرض كذبه، تحول الظروف الخارجية من أن يكون كذلك.

غير الواجب هو الذي يحتمل الكذب أو هو الذي يحتمل الكذب ولا تحول الظروف الخارجية من أن يكون كاذباً "(١٠٠).

ويقول الأستاذ بروشار: "إن ديودور (الميغاري) قرر أنه ليس ثمة ممكن سوى ما حدث أو ما سوف يحدث، أما كريزيب فإنه ذهب إلى وجود ممكنات من الجائز تحققها، ولكنها لن تتحقق مطلقاً"، ثم يقرر بروشار أن الفرق بين موقف ديودور وموقف كريزيب: "هو الفرق بين الجبرية الخالصة fatalisme، والجبرية المعتدلة أو التحديد determinisme"(١٠١).

أما لفظ "ممكن" عند أرسطو فهو مبهم المعنى، إذ يدل أحياناً في كتاب العبارة وكتاب التحليلات الأولى على معنى محتمل، وأحياناً أخرى يدل على معنى آخر، فيقول: "أعني بالممكن ما لم يكن واجباً ولا يلزم عن افتراض وجوده شئ ممتنع"(١٠٢).

---

(٩٩) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٣٥ – ١٣٧، كذلك:

Brocchard, Etudes …. , P. 226

(100) Kneale, The development of logic, P. 124

(101) Brochard, Etudes … P. 247

(١٠٢) لوكاشيفتش، نظرية القياس الأرسطية. ص ٢١٦.

التنجيم والعرافة:

أشرت مراراً إلى أن المنطق الرواقي، ذا الطابع التجريبي، كان صورة تعكس ما كان يشتغل به الرواقيون من علوم التنجيم والعرافة، ولهذا ينبغي في ختام الكلام عن المنطق الرواقي، أن أذكر كلمة عن هذه العلوم.

لقد تولى الرواقيون الدفاع عن كافة ضروب التكهن بالغيب على وجه التقريب، وقد كتب زينون في هذا الصدد، وتابعه كليانتس بعض الشيء، ثم بحث كريزيب نظرية التنبؤ بالغيب بحثاً وافياً في كتاب في النبؤات التي يتلقاها الكهنة عن الآلهة وكتاب في الأحلام، ونسج على منواله تلميذه ديوجانس البابلي الذي نشر كتاباً عن التكهن، كما نشر أنتيباتر كتابين آخرين، ولكن تلميذه بانياتيوس قد انسلخ عن مدرسته دون أن يجرؤ على التصريح بإنكار التكهن إنكاراً قاطعاً، بل أعلن شكه في إمكان قيامه فحسب ولكن عاد تلميذه بوسيدونيوس إلى موقف الرواقيين من قبول التكهن، وله خمسة كتب درس فيها هذا الموضوع[١٠٣]. ولكن إبيكتيتوس كان ينحى باللوم على ممارسة العرافة، من حيث هي نوع من عدم الثقة بالآلهة[١٠٤].

ويعرض شيشيرون إلى أدلة الرواقيين على قيام التكهن، فيستدل كريزيب وديوجانس البابلي وأنتيبانز على التنبؤ بالغيب بأن عدم إمكانه يستلزم أن تكون الآلهة، إما لا تحب بني البشر وإما أنهم أنفسهم لا يعرفون المستقبل المغيب عنا، وإما أنهم لا يعرفون أن من مصلحة الإنسان معرفة المستقبل، وإما لا يعتبرون أنه يتناسب مع كرامة الآلهة أو أن الآلهة لا تقدر على تقديم الشواهد المعقولة للأحداث المقبلة، ولكن ليست كل هذه الاحتمالات صحيحة في نظر الرواقيين، ومن ثم فالتكهن قائم فعلاً[١٠٥]. ويفند شيشيرون في الجزء الثاني من كتابه في علم الغيب في العالم القديم "أدلة كونتوس الرواقي في الاعتقاد بفنون التكهن ويرد عليها".

---

[١٠٣] شيشيرون، علم الغيب. ص ٤٣

[١٠٤] برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٧

[١٠٥] شيشيرون، علم الغيب ص ٩١- ٩٢

الفصل الثاني

الطبيعـــة

الطبيعيات: مجالها وأقسامها ومصادرها:

نقل لنا فلوطرخس تعريف الرواقيين للفلسفة بأنها "علم الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية"[106]، وعلم الأشياء الإلهية على وجه الإجمال هو الطبيعة كلها أو علم الفيزيقا عند الرواقيين.

ويكاد الإجماع ينعقد بين مؤرخي الفلسفة، على أن المدارس الفلسفية القديمة التى نشأت بعد أرسطو- وهى الرواقية والأبيقورية والشكية- قد انصرفت عن النظر الفلسفى المجرد وعن التفكير العارى عن العمل، إلى الأخلاق العملية والسلوك، من أجل ذلك نرى الرواقيين إذ عنوا بالطبيعيات أو نظرية المعرفة، فإنما ذلك ابتغاء بناء قاعدة علمية متينة، يمكن أن يشيد عليها بناؤهم الأخلاقي ويقام عليها نظريتهم في الحياة الفاضلة، "فاخضعوا المنطق والطبيعة للأخلاق، وفقاً للمبدأ الذي يقضى بأن يكون النظر خادماً للعمل".

"وعندما شرع الرواقيون في اكتشاف قاعدة منهجية لتعاليمهم الأخلاقية، فإنهم رجعوا إلى فلسفة ما قبل سقراط، فأخذوا من طبيعيات هرقليطس مبدأين هما: الأول كون جميع الأشياء في تغير مستمر مظهراً للنار الأبدية، والثاني أن هنالك قانوناً واحداً (اللوجوس) مسيطراً على الطبيعة وأفعال الإنسان (من حيث هو جزء من الطبيعة)، ولم يتردد الرواقيون في تكملة طبيعيات هرقليطس بأخذهم من النظريات الطبيعية عند أرسطو كما أنهم تأثروا أيضاً باسمية "أنتيستانس" وبمعارضته لنظرية المثل الأفلاطونية........ وأخرجوا كل هذه العناصر في نسق منتظم"[107]، وكان الفلاسفة الطبيعيون الأوائل مصدراً لفكرة المبادئ الرئيسية الأربعة (الاستقصات) التي اعتنقها أبنادوقليس ثم فلاسفة الرواق في نظرياتهم الطبيعية كما تأثروا في الإلهيات بأفلاطون، وبخاصة بمحاورة طيماوس في إثباتهم لوجود الله عن طريق تأمل العالم بما فيه من نظام وخير وجمال[108].

---

(106) Brehier, Chrysippe, P. 199

(107) Turner, The History of Phil., P. 164

(108) د. بلدى، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلاسفتها. ص ١١٣- ١٢٠

المادية الرواقية:

عندما قدم زينون إلى أثينا، وجد أن أفلاطون قد ألح من قبل، على الطابع اللامادي للنفس ولعالم المثل، ولم يكن في استطاعة هذا الفيلسوف الفينيقي أن يكتفي بنظريات بلغت هذا الحد المسرف من اللامادية، فعاد إلى المذهب الأيوني القديم(١٠٩).

خالف الرواقية في ميتافيزياقاهم الاسمية، مثالية أفلاطون وأرسطو، وقد أدت بهم هذه الاسمية إلى القول بوحدة الوجود، وباعتبار أن الأشياء الجسمانية وحدها هى الحقيقية إذ أن ما يؤثر وما يتأثر هو فقط الموجود الحقيقي، وتلك صفة لا تنطبق عند الرواقية إلا على الطبيعة الجسمية. وترد هذه الفكرة إلى مبدأ أفلاطوني صرف، حيث يذكر أفلاطون في محاورة السفسطائى "أن الموجود الحقيقي هو الذي يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل"(١١٠). إلا أنه قد جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو، بل إنه جعل الصورة هى مبدأ الفعل الحقيقى، وقد ابتدأ الرواقيون من هذا الأساس ولكنهم اختلفوا مع أفلاطون وأرسطو في النتائج التي استخلصوها منه(١١١). ولم يذهبوا إلى أن الجواهر – بما فيها الله والنفس الإنسانية – جسمية فحسب بل ذهبوا أيضاً إلى أن كل كيفيات الأشياء تتكون من شئ جسماني، هو تيارات هوائية تنتشر خلالها وتعطيها التوتر الذي يمسك بها(١١٢)، وهذه التيارات الهوائية هى جسم لطيف يداخل المادة وينساب فيها كما تنساب النطفة في أجسام الكائنات الحية وخواص الأجسام وصفاتها كالألوان والطعوم والروائح والأصوات، بل إن الفضائل والعواطف والمشى والحكمة أشياء جسمانية أيضاً، كما أن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام(١١٣).

وعلى الرغم من أن الرواقيين مثلهم كمثل الأبيقوريين، يعتقدون أن كل ما هو موجود فهو جسماني، إلا أنهم أحياناً يتحدثون عن (لا جسميات) وقد رأينا في

---

(109) Bevan, Stoiciens …. , P. 34

(110) Brehier, Histoire de la phil.. t. I. p. 303; Zeller, Outlines…., P. 215

(١١١) د. بدوى، خريف الفكر. ص ٢٣

(112) Zeller, Outlines … , P. 215

(١١٣) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٥٤– ١٥٥.

المنطق أن المعاني العامة أو الكليات أمور ليست موجودة في الحقيقة، ومن ثم فليست من قبيل الأجسام، لذلك عدها الرواقيون من اللاجسميات، ثم رأينا في المنطق أيضاً أن المدلول The thing signified أو ما يسمونه باللكتون يدخل كذلك في دائرة اللاجسميات(١١٤).

أما عن المكان، فقد رفض الرواقيون حد أرسطو له بأنه "السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى"، وهذا يتعارض مع فكرة المداخلة التي سأعرض لها بعد قليل، لذلك أنكر الرواقيون أن يكون للمكان وجود حقيقي، وإنما هو فراغ متوهم تشغله الأجسام.

والمسألة الرابعة التي تدخل في اللاجسميات، هى الزمان، الذي أنكر الرواقيون أن يكون له وجود حقيقي في ذاته، وإنما وجوده في حركة الجسم، وهذا يتأتى من القول بأن ما في العالم من تغير وصيرورة دائمة يلزم عنه الإقرار بوجود الزمان، وهو الفترة بين بدء مدة العالم وبين نهايتها.

أما المسألة الخامسة والأخيرة من الأمور اللاجسمية فهى العلية، وبينما أقر الرواقيون بوجود العلل فإنهم نفوا وجود المعلولات، قال سنكا "أن الحكمة موجودة، أما الحكيم فغير موجود"(١١٥)، وذلك لأن الحكمة- كما ذكرت - جسم، وبالتالي فلها وجود حقيقي يحدث آثاراً، أما هذه الآثار نفسها باعتبارها معلولات، فإنها غير موجودة.

ويعرض الدكتور عبد الرحمن بدوي لآراء الباحثين المختلفة في مصدر التجسيم لدى الرواقيين والمؤثرات المتعددة التي قد تكون فلسفتهم خضعت لها حتى صاروا في اتجاه التجسيم المسرف:

أولاً: قد ترجع المادية الرواقية إلى نزعة الرواقيين الحسية في المعرفة واتجاههم الاسمى التجريبي.

ثانياً: أو أنها ترجع إلى أخذهم عن الطبيعيين القدماء، وتأثرهم. بمادية هرقليطس.

---

(114) Kneale, The development …P. 140, 157

(١١٥) د. بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص ٣٠

ثالثاً: أن تكون المادية الرواقية تطوراً منطقياً لازماً للفلسفة الأرسطية، ولكن يقدح في هذا الاحتمال أن الرواقيين الأوائل كثير ما اصطدموا مع المشائين في صراع عنيف.

رابعاً: يفسر تسلر هذه المادية الرواقية بردها إلى الطابع العملي الأخلاقي، وكذلك شأن برتراند رسل الذي ذهب إلى أن بلوغ الفضيلة- وهى الشيء الهام في نظر زينون (وسائر الرواقية) هو معناه في اليونان نزوع إلى المذهب المادي(١١٦)

خامساً: لا يوافق روديه على التفسير السابق، إذ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق دون أن يصطنعا المادية، ويمكن في نظره فهم النظرية المادية الرواقية على أنها نزعة إلحادية متصلة بالعالم الظاهرى المادي، وبالتالي لابد من اعتبار الموجودات في العالم المحسوس موجودات حقيقية(١١٧).

الثنائـية:

يقول الأستاذ بن: "إنه على الرغم من مذهب الرواقيين الاسمى وتوحيدهم بين الله والعالم في وحدة وجود، إلا أنهم قد أوقعوا أنفسهم إلى حد ما في الثنائية: فكل شئ هو الله، ولكن الكل ينقسم إلى ضربين: أحدهما فاعل والآخر منفعل"(١١٨).

لقد نبذ الرواقيون فكرة الجزء الذى لا يتجزأ، وهى التى كانت مقبولة لدى الأبيقوريين المعاصرين لهم، وزعم فلاسفة الرواق أن المادة متجزئة بالفعل إلى مالا نهاية ومفتقرة إلى ما يردها للوحدة فى كل جسم. يقول الأستاذ برهييه عن نظرية المبادئ لدى الرواقية "إن كل موجود هو فى الواقع نتيجة لمبدأين: مبدأ فاعل، وهو علة وحدته ومبدأ منفعل وهو مادة تقبل التشكل...."، ثم يستطرد برهييه قائلاً عن مصدر هذه الثنائية الرواقية: "إن الثنائية بين الفعل والمنفعل، هى بالتأكيد مأخوذة من أرسطو، ولكنها مفسرة بطريقة مباينة تماماً..... فالفاعل والمنفعل لدى أرسطو متمايزان بالفردية، والفعل الذى ينتقل من موجود إلى آخر: من الطبيب إلى الدواء ثم إلى البدن، هو أساساً من أفعال النقلة، وعلى العكس من ذلك فى

---

(١١٦) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٢

(١١٧) د. بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص ٢٤- ٢٧

(118) Benn, History of Ancient Philosophy, P. 114

الرواقية، يكون الفاعل والمنفعل مبدأين غير منفصلين فى تكوين الموجود الواحد، وعلى هذا فإن ثنائية الفاعل والمنفعل تتفق مع الثنائية الأرسططاليسية بين الصورة والمادة دون أن تنطبق عليها فإن الصورة عند أرسطو لا تشكل المادة، فيلزم مبدأ محرك خاص، ويلزم بالتالى أن يكون ثمة مبدأ ثالث لا مبدأين، كما يقول أرسطو، أما عند الواقيين، فإن الفاعل الذى هو صورة، هو فى الوقت عينه مبدأ مصور وقوة فاعلة تمسك الأجزاء، ومن المحتمل أنهم كانوا بذلك يريدون أن يقيموا فاعلية الموجود الحقيقى بدلاً من الفاعلية المثالية للصورة لدى أرسطو"(١١٩).

وتقابل الثنائية بين المبدأين: الفاعل والمنفعل، الثنائية بين الله والمادة، فأما عن المادة، فهى فى ذاتها خلو من الكيفيات، وأما الله فهو الذى يمنح المادة الكيفيات التى تحددها، ومن ثم كان الله هو المبدأ الفاعل، والمادة هى المبدأ المنفعل(١٢٠). ويجب ألا يفهم من هذه الثنائية بين الله كمبدأ فاعل والمادة كمبدأ منفعل، أن الله مفارق للمادة مباين لها، إذ أنه "من المؤكد أن الرواقيين كانوا يزعمون أن الله شئ مادى ..... ولئن أسموه: هو، أو العقل، أو القانون، أو العناية أو القدرة، فهم يفهمون هذه المصطلحات على أنها أشياء جسمانية"(١٢١).

نظرية المقولات:

يعرض كثير من مؤرخى الرواقية لنظرية المقولات، كأحد الأجزاء الرئيسية فى المنطق- كما هو الحال عند أرسطو ولكنها تدخل فى علم الطبيعة"(١٢٢)

وليست المقولات عشراً كما زعم أرسطو ، ففى تصورهم لأقسام المقولات، أنقص الرواقيون المقولات الأرسطية العشر إلى أربع الحامل substrate، الصفة الأساسية essential quality، الصفة العرضية accidental quality، النسبة relation(١٢٣).

فأما الحامل فهو بمعنى المادة غير المتعينة، وليست المقولات الأخرى سوى تعينات هذا الجوهر المادى، فالصفة الأساسية هى الماهية الفردية أو المادة،

---

(119) Behier, Chrysippe, P P. 116- 117
(120) Ibid, P. 118
(121) Turner, The History of philosophy, P. 168
(122) Brehier, Chrysippe, P. 133
(123) Turner, The History of philosophy, P P. 166-167

مستحضرة لكيفية فردية مجردة، وهى جسمية أيضاً(١٢٤)، أما الصفة العرضية والنسبة، فهما مقولتان عرضيتان إلى أقصى حد، إذ هما مجموع الصفات العرضية التى يتصف بها شئ من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة....الخ، ولا عبرة بهذه الصفات فى تحقيق ماهية الشيء، أما الفارق بينهما فهو أن المقولة الثالثة تخص الموضوع بالنسبة إلى نفسه، مثل صفة شئ من الأشياء، أما المقولة الأخيرة فهى تأتي بنسبة شئ إلى شئ آخر، مثل اليمين واليسار، فوق وتحت....الخ، ويلاحظ ترندلنبورج أن المقولات الرواقية تختلف عن المقولات الأرسطية فى أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقي - إن صح هذا التعبير- بمعنى أنه إذا نظر إلى شيء من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه فى نفس الوقت من ناحية مقولة أخرى أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ما تحتها وكل تالية تتوقف على السابقة(١٢٥).

فكأن نقطة البداية عند الرواقيين، هى أنهم نظروا فى مقولات أرسطو، فوجدوا أن الأولى قد جعلها أرسطو الجوهر الذى يكاد عنده يختلط بالموضوع المنطقى فى القضية الحملية ولم يقبلوا هذا، أما التسع مقولات الأخرى فهى الأعراض، فأراد أن يضع الرواقية جنساً واحداً أعم يشملها جميعاً، وذهبوا إلى أن هذه الأعراض الأرسطية لما كانت موجودات، ولما كان كل موجود فهو جسم، إذن فالموجود أو الجسم هو الجنس الأعلى الذى يشملها جميعاً، ولكن يبدو أن الرواقيين الأوائل قد قنعوا بهذا الحل دون خلفائهم(١٢٦). ولكن تحدث الرواقيون - كما رأينا عما أسموه باللاجسميات كاللكتون والزمان والمكان، وتلك أمور ليست جسمانية وبالتالي ليست موجودة، فلا تندرج تحت "الموجود" أو "الجسم" إذا ما كان هو الجنس الأعلى.

من أجل ذلك فإن الرواقيين "لم يضعوا فوق كل المقولات "الموجود" Being ولكن وضعوا الشيء Something، وهو فكرة ترنسيندتالية عليا، وتشمل "اللاموجود" كما تشمل الموجود، تضم الجسمانى فضلاً عن اللاجسمانى"(١٢٧).

---

(١٢٤) د. النشار، المنطق الصورى. ص ٢١٥

(١٢٥) د. بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص١٩- ٢٠

(١٢٦) د. أمين الفلسفة الرواقية. ص ١٢٣- ١٢٤

(127) Turner, The History …. , P. 167

لذلك كان هذا "الشيء" الذى وضعوه جنساً أعلى هو معنى لا تحديد فيه بالمرة، يشمل الوجود والعدم، يستحيل فرداً متعيناً إذا أضيفت له المقولات، يقول سنكا فى الرسالة الثامنة والخمسين من رسائله موضحاً هذا المذهب: "يقولون من الأشياء ما هو موجود ومنها ما هو غير موجود، ولكن من طبيعة الأشياء أنها تشمل الأشياء غير الموجودة والتى فى العقل"[١٢٨].

ويقول برهييه: "يلوح أن المقولات الأربع الرواقية- كما فى مقولات أرسطو العشر - منقسمة إلى مجموعتين: تشمل المجموعة الأولى الجوهر، أما الأخرى فهى خواص الجوهر أو أغراضه، إلا أن هذه النظرة سطحية، لأن الحامل- وهو المادة، خلو من الصفات، أما الصفة (الأساسية) فهى التى تحدد الفروق فى المادة، وكلا المقولتين فى الواقع جسمان، أى جوهران، وينبغى أن نعلم كذلك أن المقولتين الحامل والصفة (الأساسية) هما المبدآن الفاعل والمنفعل، إذ يتكون الجسم من اتحادهما، وهاتان المقولتان معاً تقابلان مقولة الجوهر عند أرسطو.

ولكن الأجدر هو تقسيم المقولات إلى مجموعتين: تحوى المجموعة الأولى الأشياء الحقيقية أى الجسمانية، أما المجموعة الثانية فهى الأشياء غير الحقيقية أو "اللاجسمانية " ولا تطابق هذه المجموعة الأخيرة أعراض أرسطو ألبتة .

وذلك لأن الاختلاف الكبير بينهما هو أن الأعراض الأرسطية هى مبدأ التفرد ولكن عند الرواقيين على العكس من ذلك، فإن الفرد هو الحقيقة الخالصة، أما كيفياته الوجودية فليست سوى مظاهر خارجية بحتة"[١٢٩].

نظرية الكون "الكوزمولوجيا" :

إن نظرية الكوزمولوجيا الرواقية، لا تحتوى على شئ مبتكر يذكر، فيبدو أن زينون قد عاد إلى نظريات الأيونيين القدماء[١٣٠]. ويؤكد برهييه أن الإطار العام للكوزمولوجيا عند الرواقيين القدماء، هو علم الطبيعة لدى هرقليطس، إلا أنهم قد أدخلوا فى هذا الإطار أفكارا جديدة، كنظريتهم فى التفاؤل واعتقادهم بأن هنالك عناية توجه العالم[١٣١].

---

[١٢٨] بينيس، مذهب الذرة. ص ١١٥- ١١٦

(129) Brehier, Chrysippe. P, 134-135.
(130) Bevan, Stoiciens ...., P. 34.
(131) Brehier, Chrysippe. P.P.143.

وقد حفظ ثيوفراسطس حجج زينون التي عارض بها أرسطو، فذهب زينون إلى أن للعالم بداية وستكون له نهاية، أما " لكي يتكون العالم فإن الله قد حول جزءاً من البخار الناري الذي كونه، إلى هواء، ثم إلى الماء التي جعلها قوة منفعلة، ثم كثف جزءاً من الماء فاستحال أرضاً، وبقي جزء كما هو ماء، أما الجزء الثالث من الماء فقد استحال هواء، ثم تخلخل الهواء فصار ناراً أولية"(١٣٢).

وترجع فكرة النار الإلهية – وهي تعبير زينون عن العقل (اللوغوس) الإلهي إلى هيراقليطس الأفسسي الذي قررها في الفلسفة اليونانية في نهاية القرن السادس قبل الميلاد، ومن المحتمل أن هذه الفكرة كانت موجودة في الدين الفارسي، وأن هرقليطس نفسه قد استعارها من الفرس، وأن الرواقيين– وكانوا في الغالب آسيوي الأصل– قد أخذوها من هرقليطس ومن الفرس أيضاً، على أي حال فإن الرواقيين قد صاغوا هذه الفكرة في صورة فلسفة واضحة، عاملين على ربطها بأفكار هرقليطس من ناحية وعلى التعبير عنها في لغة أفلاطون من ناحية أخرى(١٣٣). وليست النار التي يتحدث عنها الرواقيون، هي تلك النار المدركة بالحواس بل هي نار هرقليطس، تلك النار الإلهية اللطيفة الأثيرية، هي نسمة حارة حية عاقلة أبدية، وهي حياة العالم وقانونه(١٣٤). فالنار هي إذن المبدأ الفاعل، وقد كانت في الخلاء اللا متناهي ولم يكن معها شئ، ومنها تكون هذا العالم، فهي العنصر الأول الذي لا ينحل ولا يفسد.

من أجل ذلك لا يمكن القول بأن الرواقيين القدماء، قالوا بحدوث العالم على النحو الذي نفهمه الآن في المسيحية والإسلام، أي أنهم لم يتوصلوا إلى فكرة الخلق من العدم. يقول الأستاذ ريفود Rivoud: "غير أن إله الرواقيين ليس خالقاً، فليس الخلاء اللامتناهي أو اللاجسميات، كالزمان والمكان، أو المادة من خلقه، ولكن العناية قد نظمت العالم، وخلعت عليه حركته المنتظمة والسريعة داخل الخلاء اللامتناهي"(١٣٥). فخلق إله الرواقيين العالم من مادة قديمة، هي النار الأبدية وشكلها وفقاً لقانون ثابت، بهذا المعنى ذهب برهييه إلى أن كريزيب، قد كان قريباً

---

(132) Zeller, Outlines. P. 216.

(133) Rivoud, Histoire de la Phil. T I. P. 360-362.

وكذلك د . بلدي، تمهيد مدرسة الإسكندرية ص ٧٧.

(134) Bevan, Stoiciens .... , P. 34.

(135) Rivaud, Histoire de la Phil. T. I, P. 383.

جداً من فكرة الخلق[١٣٦]. إن خير تعبير لهذا الموقف الرواقي هو القول "إن العالم قديم،ولكن نظامه حادث – خلافاً لما ذهب إليه أرسطو فإن الملاحظة تدل على أن سطح الأرض يتساوى باستمرار، والبحر ينحسر باستمرار، فلو كان نظام العالم قديماً لكانت الأرض قد صارت مسطحة، ولكان البحر قد نضب، ثم إنا نرى جميع أجزاء العالم تفسد، فكيف لا يفسد مجموعه؟ وثالثاً إن كثيراً من الفنون والصناعات الضرورية للإنسان والتي وجدت معه في وقت واحد لضرورتها، ما تزال في أوائلها، فلا يمكن أن يرتقي النوع الإنساني إلى عهد بعيد"[١٣٧].

وكل موجود عند الرواقية، فهو حي، وحكم العالم بأسره حكم أي موجود، فالعالم كائن حي[١٣٨]، له نفس حار يسري فيه فيستبقي أجزاءه متماسكة، ففي العالم كله حياة صادرة عن الشمس، أو عن النار الإلهية، وبمقتضى هذه النار ثمة علاقات مستمرة بين أجزاء العالم، حتى بين ما كان أبعدها في المسافة، هناك تعاطف كلي عالمي يقوم بمقتضى هذه النار الإلهية، ويؤدي هذا التعاطف إلى تفسير عدة ظواهر كظواهر المد والجزر، ثم كظواهر يكشف عنها السحر والتنجيم وحدهما. ذلك هو المذهب الحيوي القائل بأن هناك حياة مبثوثة في المادة أو كما يقول مرقص أوريليوس: "الكون كله ليس إلا كائناً واحداً، ليس له إلا جسم، وإلا نفس"[١٣٩].

الاحتراق العام والرجعة الأبدية:

ذهب هراقليطس إلى أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه، حتى يأتي وقت لا يبقى فيه سوى النار، وهذا هو الدور التام أو السنة الكبرى، وتسمى بالكور[١٤٠]. وقبل الرواقيون من بعده هذه الفكرة، "فإنه بعد أن تنقضي الفترة الحالية للعالم يحيل الاحتراق كل شئ إلى كتلة ضخمة من البخار الناري، فيعيد زيوس العالم إليه لكي يبعثه من جديد، ومن ثم فإن تاريخ العالم، هو تعاقب لا متناهي من الكون والفساد ولما كانت هذه الحركة تخضع دائماً لنفس القوانين، فإن هذه العوالم التي لا تحصى متشابهة تماماً، حتى إن نفس الأشخاص والأشياء بل حتى

---

(136) Brehier, Chrysippe. P. 155.

(١٣٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٧

(138) Bevan, Stoiciens.. , P. 30

(١٣٩) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية . ص ١٧٦

(١٤٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٨

الأحداث تتكرر بأدق تفاصيلها ويلزم من تلك الضرورة، أن سلسلة متصلة من العلل والمعلولات تحدد كل الأحداث جميعاً" [١٤١]. فليس إذن هناك مجال للقول بالمصادفة أو بما يسميه أبيقور بالانحراف وهو الخروج عن الضرورة المطلقة، فكيف يختلف المسبب، إن كان السبب هو والقانون بذاته لا يتغير ولا يتبدل؟

ويسمي كريزيب هذا الاحتراق تطهيراً Purification للعالم، وقد نجد أصل هذه الفكرة في الأساطير السامية القديمة، ويعنى كريزيب تماماً بتبيان أن هذا الاحتراق ليس هو موت العالم، إذ أن الموت هو انفصال النفس عن الجسد ولكن هنا "لا تنفصل نفس العالم عن جسده، ولكنها تنمو باستمرار، حتى تلتهم كل المادة"، إن ذلك تغيراً مطابقاً للطبيعة لا ثورة عنيفة[١٤٢].

تلك هي نظرية التشابه التام بين العوالم المتعاقبة، التي يذهب بن، إلى أن نيتشه قد أحياها في أيامنا هذه، ويرى أن هذه النظرية قد استعارها زينون من الفيثاغوريين[١٤٣]. ونحن نعلن أن الفيثاغوريين قد "قالوا بعوالم كثيرة، ولكن في عدد متناه، وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل.... وقالوا بالدور وعودة الأشياء هي بأنفسها في آجال طويلة (السنة الكبرى) إلى غير نهاية، يروى في هذا الصدد أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطباً تلاميذه: "إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية في هذا المكان، فتجلسون كما أنتم لتستمعوا إليّ، وأتحدث أنا إليكم، كما أفعل الآن"[١٤٤].

وحدة الوجود:

إن الله والعالم هما حقيقة واحدة ، وعلى الرغم من تفرقة الرواقيين النسبية بين الله، من حيث هو الحقيقة ككل، وبين العالم كحقيقة منظور إليها من أحد مظاهرها، فوحدة الوجود مع ذلك هي أساس نظرية الطبيعيات الرواقية في الحقيقة، حتى إنه يمكن القول بأنها الفكرة التي وجهت الفكر الرواقي إلى دراسة الظواهر الطبيعية[١٤٥]. وقد أرجع الأستاذ إيردمان مذهب وحدة الوجود لدى

---

(141) Zeller, Outlines. P. 216- 217

(142) Brehier, Histoire de la philosophie, t. I. P.315

(143) Benn, History … , P. 112

(١٤٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٣

(145) Turner, History of Ph. P. 168

الرواقيين، إلى الأصل الفينيقى لزينون[146]. أما الأستاذ برهييه، فيؤكد أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر فى الفلسفة الرواقية القديمة، ولكنه عرف فى الرواقية المتوسطة والمتأخرة. فالنفس العاقلة فى الإنسان هى- لدى بوسيدونيوس - جزء من الأثير أى من العقل الذى يوجه العالم. والعالم فى نظر سنكا هو الله الذى نحن أعضاؤه. أما كريزيب فإنه صور أصل النفس العاقلة بطريقة مختلفة تماماً عن بوسيدونيوس من ناحية، كما أثبت من ناحية أخرى أن العالم ليس هو كل الإله[147].

وقد يبدو ثمة تناقض في القول بأن المذهب الرواقى مذهب واحدى أو يتخذ من وحدة الوجود أساساً له، وبين ما سبق القول، عن الثنائية فى الفلسفة الرواقية. إلا أن هذا التناقض ظاهرى أو لفظى فحسب، فالرواقية ثنائية بقبولها المبدأين الفاعل والمنفعل وهى أيضاً واحدية بجعلها كلاً منها مادياً.

المداخلة "كرازيس" والكمون:

إن المادة من شأنها التشتت والتفكك، وهى منقسمة بالفعل إلى ما لا نهاية، وليست مكونة من أجزاء لا تتجزأ كما زعم ديموقريطس وأبيقور، ووفقاً للثنائية الرواقية، فإن الجسم مكون من مبدأين: النفس الحار،والمادة، يتوتر الأول وينتشر فى المادة كانتشار البخور فى الهواء، ويسمى الرواقيون حركة الانتشار هذه أو التوتر باسم تونوس، واتحاد المادة بالنفس الحار هنا يقابل اتحاد الصورة بالهيولى عند أرسطو، إلا أن النفس شئ جسمانى وهذه النفوس تتحرك من مركز الأجسام إلى المحيط، ومن المحيط إلى المركز، كتيارات دائمة تحدث فى الأجسام امتداداً تارة وتقلصاً وانقباضاً تارة أخرى، ويذكر الأستاذ برهييه أن هذه النفوس هى التى تكون فردية كل كائن، فتتفاوت الشخصية أو الفردية فى الأجسام، وتيارات النفوس تتداخل وتتغلغل أجزاؤها بعضها فى بعض، وكل جسم يدخل فى الآخر بلا مقاومة بحيث يحتفظ كل جسم بجوهره وخواصه، فإن سخونة الحديد ترجع إلى سريان النار داخل الحديد، وتظل كما هى داخله، وبنفس الكيفية يمكن أن يداخل أى جسم مهما صغر أى جسم آخر مهما كبر، وأن قطرة من النبيذ لا تكفى لتلويث البحر بأسره فحسب، بل أيضاً العالم أجمع. ويلزم من ذلك أنه لا توجد ثمة حدود فاصلة للأشياء، كما توهمنا بذلك الحواس، فليست الأجسام ذات سطوح تتماس، والعالم

---

(146) Erdmann, A History of phil. P. 189
(147) Brehier, Chrysippe. P. 154

ملاء، وليس بداخله خلاء نتيجة لهذا التداخل المطلق وقد أخطأ أبيقور حينما قرر أن الخلاء ضرورى لإمكان الحركة، ونحن هنا بازاء تفسير لمسألة ميتافيزيقية هامة فى تاريخ الفلسفة، وهى فكرة "الفعل من بعد"فليس ثمة بعد فى المذهب الرواقى، من حيث أن الأشياء يداخل بعضها بعضاً(١٤٨).

وقد انتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وبذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها فى بعض، بحيث أن كل حى فهو "مزاج كلى" من ذريته جمعاء، وتخرج الموجودات من كمونها شيئاً فشيئاً، وما تزال تخرج بقانون (لوغوس) ضرورى أو قدر(١٤٩).

علم الإنسان Anthropologie:

تنقسم الكائنات فى الطبيعة إلى أربعة أقسام، تتكون جميعاً كما عرفنا من مادة ونفس حار، إلا أن هذا النفس يختلف فى كل قسم منها، فهو فى الكائنات غير العضوية أو الجماد يكفل حفظ حالته، وهو فى النبات مبدأ غذائه ونموه، أما فى القسمين الآخرين: الحيوان والإنسان، فإن النفس الحار فى كل منهما هو نفس، أى مبدأ الحركة الذاتية الصادرة عن نزوع حركة تصور، إلا أن الحركة النزوعية فى الحيوان تصدر عن التصور بالذات، أما الإنسان، وله نفس عاقلة من دون سائر الكائنات، فإن حركته تصدر عن تدبر وتعقل، ومن اتحاد النفس والجسم وترابطهما، تنشأ غريزة حب البقاء وحب الذات، فتضمن للكائنات بقاءها، والإنسان من بين الكائنات جميعاً له المكانة الممتازة عند الرواقيين.

جسمانية النفس:

والنفس فى الإنسان، مثلها كمثل كل شئ حقيقى، ذات طبيعة جسمانية إلا أنها شئ لطيف رقيق، هى قبس من النار الإلهية الصادرة عن الأثير إلى أجسام البشر عند بداية خلقهم، وتنفذ من الآباء إلى الأطفال، ويحفظ الدم هذه النفس النارية، والنفس فى مركز دائرة الدم أى فى القلب(١٥٠).

---

(148) Brehier, Chrysippe

(١٤٩) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٢٢٧

(150) Zeller, Outlines ..... P. 218

ويذهب الأستاذ برهييه إلى أنه من الصعب أن نعرف مصدر فكرة النفس كجزء من الأثير الإلهى لدى الرواقيين، فى العصر الإمبراطورى، ثم يذكر أن النفس الإنسانية عند الرواقيين، على أية حال، هى عقل محض، وتبرز من هذه الزاوية صعوبة، إذ كيف تدخل فيها الرذيلة والانحراف عن العقل؟[١٥١].

والاعتقاد بأن النفس جسم، سمة هامة يتسم بها المذهب الرواقى، حتى أننا نجد الفيلسوف الرواقى بوسيدونيوس، الذى تأثر بالتعاليم الفيثاغورثية والنظريات الأفلاطونية فى النفس ومصيرها وخلاصها من سجن الجسد، لم يتخل مع ذلك عن الاعتقاد الرواقى بأن النفس مادية وأنها نار لطيفة[١٥٢].

وهذا التصور الرواقى لجسمانية النفس يناقض تصور أرسطو لها، فهو قد وافق أستاذه أفلاطون فى اعتبار النفس روحية[١٥٣]، ولكن يتفق الرواقيون من هذه الزاوية مع أبيقور الذى قرر أن "النفس الإنسانية جسم حار لطيف للغاية"[١٥٤]، فالنفس الإنسانية عند الرواقية جسم، أو نفس حار عاقل، وهى مبدأ الحياة عند الإنسان ومبدأ حركاته وأفكاره. وللنفس ثمانية أجزاء (أو سبعة على ما يذكر تسلر)، لكل جزء مكانه ووظيفته فالحواس خمسة أجزاء، وجزء للتناسل، وآخر للنطق والتفكير ، وجزء للرياسة والتدبير وهذا الجزء الأخير هو أهم أجزاء النفس، وقد اختلف الرواقيون فى تحديد مكانه، فهو فى الرأس عند بعضهم أو فى القلب عند آخرين، ويكون خلواً من الآثار كصفحة بيضاء عندما يولد الإنسان، وتزداد الخبرات والتجارب فيه باطراد مع نمو الإنسان[١٥٥].

مصير النفس:

شغلت هذه المسألة فكر الرواقيين كثيراً، وكانت المذاهب الفلسفية عامة فى عصر الرواقيين الأوائل، فى رد فعل عنيف بازاء الاعتقاد الشائع الصوفى فى حياة مستقبلة وثواب للأخيار وعقاب للأشرار، ولم يوافق الرواقيون أفلاطون حين اعتبر هذه الحياة المستقبلة شرطاً ضرورياً لتحقيق مصير الإنسان. وقد اعتقد زينون أن

---

(151) Brehier, Histoire de la Philosophie, t. I, P. 320

(152) Bevan, Stoiciens .... P. 104

(١٥٣) يوسف كرم، تارخ الفلسفة اليونانية. ص ١٥٥

(١٥٤) نفس المصدر. ص٢١٨

(١٥٥) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٦٧، كذلك Zeller, Outlines, P. 218

النفوس تظل حية مدة طويلة ولكنها تنتهي إلى التشتت، أما عند كليانتس، فإنها تبقى حتى زمن الاحتراق الكلى ويزعم كريزيب أن نفوس الحكماء فحسب، تبقى بعد الموت، أما نفوس الأشرار فإنها تفسد عند لحظة الموت(١٥٦). ويقول الأستاذ بن "ربما قبل الرواقيون- تحت تأثير أفلاطون بقاء النفس الإنسانية بعد الموت، إلا أن ذلك البقاء يستمر فقط حتى نهاية العالم، ثم تذوب النفس ككل شئ آخر فى الجوهر الإلهى تمهيداً لخلق جديد، وكل فترة جديدة ليست إلا تكراراً مشابهاً للفترات السابقة، وذلك يعنى بطريقة ما سرمدية الحياة، وقد يكون الاعتقاد فى هذا التكرار المتشابه نتيجة منطقية للاعتقاد فى الكمال المطلق للعالم، ولما كان الكمال قد تحقق كله ضربة واحدة، فلا شئ يبقى سوى تكراره إلى الأبد"(١٥٧).

على أى حال فإن الرواقيين فيما بينهم، قد اختلفوا فى مسألة خلود النفس، حتى إننا نجد المتأخرين منهم مثل سنكا، قد اصطنعوا الأفلاطونية، بل ولديهم آثار مسيحية أيضاً(١٥٨).

القدر وحرية الأفعال:

أنكر الرواقيون فكرة الانحراف الأبيقورية التى بمقتضاها يستبيح أبيقور وجود المصادفة والاتفاق فى الطبيعة، فإن العالم وفقاً لهم تجرى أحداثه وكائناته طبقاً لقانون ثابت (اللوغوس)، وبتدبير لا يترك مجالاً للمصادفة ألبتة، فإن هنالك"سلسلة متصلة من العلل والمعلولات تجكم كل الأحداث.... ويعبر عنه الرواقيون باصطلاح القدر fate أو المصيرdestiny والطبيعة والعناية"(١٥٩) إن هذا الترابط بين العلل والمعلولات يتضمن فى وحدته جميع الأسباب البذرية les raisons seminales التى ينمو منها كل كائن جزئى، إن هذا العالم المترابط المكون من أسباب أو علل أشبه مايكون بعالم من القوى، أو إن شئنا بعالم من الأفكار الإلهية الفاعلة، يحل محل عالم المثل الأفلاطونى(١٦٠).

---

(156) Brehie, Chrysippe. P. 171
(157) Benn, History of Ancient Phil ….. P. 115
(158) Turner, History of Phil .. P.170

وكذلك رسل تاريخ الفلسفة الغربية ص٤٠٨

(159) Zeller, Outlines .. P. 217 كذلك Turner, History .. P. 169
(160) Brehier, Histore de la phil ….. t. I, P. 315

إن هذه الضرورة الصارمة تسيطر على كل شئ، حتى إله الرواقيين لم يفلت منها "فإن الإرادة الإلهية ليست حرة، بل يحكمها منطق لا يتغير .... من أجل ذلك فإن نظام الطبيعة لا يمكن تغييره بالصلاة، بل ليس ذلك التغيير أمراً مرغوباً فيه، كما أن الله نفسه غير قادر على أن يقحم نفسه من أجل إنقاذ إنسان من قدره"(١٦١). وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للإرادة الإلهية، فإنه من الأولى ألا يستطيع الإنسان وسائر الكائنات فكاكاً من هذه الجبرية الكونية القائمة على فكرة اللوغوس. إلا أن الرواقيين مع ذلك نادوا بالحرية الإنسانية، وهى إحدى النظريات الرواقية الرئيسية التى تستند إلى نظرية المعرفة كما أنها تلعب دوراً فى الأخلاق، على نحو ما سنرى فيما بعد. إن رغباتنا العقلية وآراءنا خاضعة لنا وتحت سلطاننا، إن كريزيب أول من حاول من بين الرواقيين أن يوفق بين القدر وبين حرية الإنسان، وسبيله إلى ذلك هو أن ينكر أن الضرورة ناتجة عن القدر، وأن يبين أن القدر يتفق مع سيطرتنا على أنفسنا(١٦٢).

ولفهم موقف كريزيب من هذه المسألة، ينبغى أن نرجع قليلاً إلى موقف ديودور الميغارى، فقد وجد هذا الأخير ثمة تناقضاً بين القضية: "إن كل شئ حدث فى الماضى وكان صادقاً فهو ضرورى"وبين القضية" إن المحال لا ينتج عن الممكن"وعلى أساس هذا التناقض أقام اعتقاده بأن ما لم يحدث وما لا يتوقع حدوثه، فهو ليس ممكناً(١٦٣). ومن المحتمل أن يكون ديودور قد ابتدأ بملاحظة الاختلاف بين قضايا مثل "هى نهار" (وهذا مثال ميغارى شائع)، تلك القضايا التى تقال تارة على أنها صادقة وتارة أخرى على أنها كاذبة، وبين جمل أخرى فى الزمن الماضى مثل "أسس أفلاطون الأكاديمية" وتلك القضايا لا تتغير قيمة صدقها، ومن ثم وجد سبيلاً لمهاجمة النظرية الأرسطاطاليسية فى الممكن، وإن كان الأساس الذى اعتمد عليه فى هذا الهجوم قد استمده من أرسطو نفسه، ويبدو أن هذا الموقف الميغارى قد دفع الرواقيين إلى التمييز بين الجمل وإثارة مشكلة هامة هى التغير فى قيمة الصدق(١٦٤).

(161) Benn, History of Ancient Phil ... P. 116
(162) Brehier, Chrysippe. P. 180
(163) Kneale, The development ..P. 119
(164) Kneale, The development.. P. 122

خالف كريزيب ديودور، واعتقد أن الحوادث المستقبلة ليست ضرورية، وقام بالرد على الاعتراض المعروف باسم "السبب المتواكل" فقرر أن الأشياء كلها متصلة متآزرة، وإذا كان مقدرا لإنسان ما الشفاء فمقدر له أيضاً استدعاء الطبيب أو عدم استدعائه.

وليس القدر بملزم للفعل ولا بمانع له، وأفعال الناس وإن تكن واقعة تحت حكم القدر إلا أنها حاصلة بالاختيار، والإنسان قادر على ترك الفعل قبل وقوعه، من أجل ذلك فرق كريزيب بين نوعين من العلل: العلل الأصلية أو الكاملة التى تعبر عن طبيعة الشيء الذى تكون بصدده من ناحية، والعلل المساعدة أو القريبة من ناحية أخرى والتى تعبر عن الفعل الذى يصب على الشيء من الخارج، وكأن حصول الشيء لا يكون إلا بالعلتين، مثال ذلك حركة الاسطوانة أو المخروط، فإنهما يظلان ساكنين حتى يؤثر فيهما من الخارج علة مساعدة للحركة، ولكن حركة كل منهما تأخذ صورةً ما هى الدوران حول نفسيهما، وهذا يرجع إلى طبيعتهما الخاصة أى العلة الأصلية فدوران الاسطوانة حول نفسها بالطبع، ولكن يلزمه مؤثر خارجى[١٦٥].

وينسحب هذا القول أيضاً على الإنسان، فإن العلة الأصلية الكاملة لفعله، هى إرادته الحرة، أما الظروف الخارجية فهى العلة المساعدة، وهذه الظروف الخارجية ليست إلا مناسبات أفعالنا، هى محتومة ولكنها ليست محتمة بذاتها، فإن أفراداً مختلفين خلقاً، لا يأتون نفس الأفعال إذا وجدوا فى نفس الظروف، فليعمل الإنسان كأنه حر، ولا يتخذ من القدر وسيلة للقعود والتواكل[١٦٦].

الإلهيات:

تبدو النزعة الدينية واضحة ومهيمنة على الفكر الرواقى، فالدين يسبق اللاهوت، ولئن كان إله أرسطو والأفلاطونيين يصدر عن نظرية علمية ترانسند تالية متعالية، فإن إله الرواقية يتضمن المعتقدات الشعبية والأفكار الشائعة عن الآلهة[١٦٧].
ويتبين ذلك الشعور الدينى الرواقى من تأمل أنشودة كليانتس إلى زيوس حيث

---

[١٦٥] د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٧١ - ١٧٣

[١٦٦] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٩

(167) Brehier, Histoire de la Philophie t. I. P. 317

يناجيه قائلاً: "يا مدبر الكون كله، ويا حاكم الأشياء جميعاً وفق ناموسك وسنتك.... ويا من يخضع لك كل هذا العالم، الذى يدور حول الأرض ويذعن بإرادته لسلطانك ....."[١٦٨]، هذا الدعاء - كما يقول برتراند رسل- أقرب إلى الروح المسيحية.

إن إله الرواقية يختلف عن عقيدة التوحيد لدى أرسطو، ليس فقط فى أن الرواقيين قد جعلوا الإله مادياً، بل أيضاً فى اعتقادهم أنه منتشر خلال العالم بأسره ومانحاً الحياة لكل أجزائه، كما أن تصورهم له يخالف تماماً تصور سقراط له، لقد جعل سقراط من الإله عقلاً غير مرئى متميزاً عن العالم المشاهد، بينما فلاسفة الرواق وحدوا بين الله والعالم[١٦٩]. ويرى الأستاذ بن (وكذلك ترنر) أن الرواقية ذهبوا - كما ذهب من بعدهم الكاثوليكية- إلى الاعتقاد بأن الله خالق كل شئ، إلا أن الرواقية اختلفوا عن الكاثوليكية فى رفض المعجزات رفضاً تاماً، لأن جميع الأحداث عند الرواقيين مرتبطة بسلسلة منيعة من العلل[١٧٠]. وقد أشرت فيما سبق إلى أن الرواقية لم يتوصلوا إلى فكرة الخلق من العدم والتى نجدها فى الأديان السماوية، وكما ذكرت فإن الرواقيين قد اعتقدوا بالتأكيد أن الله شئ مادى[١٧١].

وقد ارتأى الرواقيون أن هناك إلهاً واحداً، ولكن توحيدهم لا يمنع التعدد، وذلك لأن الكائن الإلهى ليس عندهم متعالياً عن الأشياء، بل هو موجود فى العالم نفسه بحيث أن مظاهره المتباينة يمكن أن تعتبر آلهة فى ذواتها[١٧٢]. وقد ذهب كريزيب إلى أن زيوس وحده، أى النار العليا، هو الخالد أما سواه من الآلهة، فإنها تولد وتموت[١٧٣].

وقبل الرواقيون فى الظاهر الدينى الشعبى، وكانوا يذكرون الآلهة بأسمائهم الميثولوجية، وكانوا يعنون بهذه الآلهة أسماء متعددة مختلفة تطلق على الله بحسب

---

(١٦٨) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤٠٧، برهييه، من الحكيم القديم ص ٢٦
د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٨٥، Benn, History. 119

(169) Benn, History of Ancient Phil. P.P 112-113

(170) Ibid. P. 115

(171) Turner, History of Phil. P. 186

(١٧٢) برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٧

(١٧٣) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٨

الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته[174]، فيقول كليانتس في قصيدته: "يـا زيـوس.... يا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات". وقد اصطنع الرواقيون لذلك التأويل الرمزي المجازي الذي ابتكره الفيثاغوريون- على ما يذكر الأستاذ يوسف كرم أو زينوقراط الأكاديمي- على مايذكر الدكتور عثمان أمين، وكـان فلاسـفة الـرواق يرمون بهذا التأويل إلى تفسير القصص والرموز الأرسطورية تفسيرا يقصد منه إيجاد اتصال وثيق بين الفلسفة وعقائد العامة[175].

ولئن كان الرواقيون مجسمة فيما يتعلق بتصورهم للإله، إلا أنهم كانوا أهل تنزيه من ناحية أخرى، فلما كان الله عندهم مبثوثا في العالم بأسره ومتحدا به، فليس له شكل أو صورة، ولا يشبه البشر، وينسب أفلوطين إلى الرواقية التعريف الآتي لله: "إن الله جسد بلا كيف"[176]، ويقرر الأستاذ ريفود، أن آلهة الرواقيين ليست على صورة إنسانية، وليس لها آذان أو أصوات أو أعضاء[177].

قال زينون في كتاب الجمهورية: "إنه لا يجب صنع هياكل أو تماثيل للعبادة، فليس المعبد ذاته شيئا نفيسا أو مقدسا، إن الإله قائم في العقل وحده، ولا يجب عبادته إلا في العقل"[178]. ويلوح أن هذا المذهب الرواقي الذي يجعل الله ساريا في أجزاء العالم يقتضي القول بإنكار الجهة له، إلا أن الأمر ليس كذلك، "فعلى الرغم من أن الله عند الرواقيين منبث في كل شئ في الوجود كما تنبث نفس الإنسان في كل أجزاء جسمه، إلا أنه كالنفس البشرية أيضا، مع انبثاثها هذا تتخذ لها مستقرا من الجسد يكون مركزا رئيسا لها، يمتاز عن بقية الأجزاء، كذلك هو مع انتشاره في كل دقائق الكون، قد تحيز لنفسه مكانا اتخذه مركزا رئيسا خاصا، وموقع الإله أو زيوس من الكون، في المحيط الخارجي له (أو وفقا لأرشيديموس في مركز العالم أو وفقا لكليانتس في الشمس)، ومن ذلك المكان ينتشر خلال العالم"[179].

---

(174) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٨٤ – ١٨٥

(175) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٨، كذلك برهييه، الآراء الدينية ص ٦٠ – ٦٢

(176) برهييه ، الآراء الدينية. ص١٠٧

(177) Rivaud, histoire de la Phlosophie t. I. P. 382

(178) د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٧٨

(179) Zeller, Outlines… P. 216

أما عن أدلة الرواقيين على وجود الله، فهي ليست إلا تطبيقاً للجدل على مسألة قد سبق أن حلها الإحساس العام، ولقد نقل إلينا شيشيرون دليل كريزيب الذى يعتبر العالم من عمل كائن عاقل، وتلك نتيجة تلزم في نظر كريزيب بلا شك من الطبيعيات برمتها، وعلى هذا تكون معرفتنا بالموجود العاقل الوحيد، ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يشيد هذا النظام البديع للعالم، فينبغى إذن أن تقبل فيما وراء هذا العالم وجود موجود عاقل قادر على الخلق، أى إله[180]. فمعرفتنا بنظام العالم وجماله من حيث هما من صنع العناية الإلهية هو أساس الاعتقاد بالله، ويلزم عن تأمل العالم أن نقرر أن عقلاً إلهياً قد أحكم تدبيره، وأنه يسهر على مصلحة الخلائق جميعاً وأن هذا العقل الذى أوجد الأشياء هو فوق العقل الإنسانى القاصر[181]، وكما يقول سنتلانا فى مخطوطة تاريخ المذاهب الفلسفية شارحاً دليل الرواقيين هذا، إن "ما نشاهده فى العالم من النظام والترتيب وما تستقر به من مناسبة الحركات ومنافع الأعضاء وآثار العقل فى أحسن الموجودات فإن الكل أثر الإله ودليل على حضوره"[182]، ومن ثم كان من السخف قبول رأى أبيقور الذى زعم أن خلق العالم وتدبيره أمر شاق ينافى السعادة الإلهية، "وأن الآلهة لا تعبأ بنفسها ولا بغيرها مثقال ذرة"[183].

وأعتقد أن هذا الإثبات لوجود الله يقوم على أساس نظرية الرواقيين المنطقية فى الدلالات، ومن ثم فهو ذو روح استقرائية تناسب المذهب الاسمى التجريبى الرواقى. ولكن هل أخذ كريزيب هذا الدليل عن أرسطو أو أفلاطون أم أن جوهر الإلهيات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية مباين للمذهب الرواقى تماماً؟

فأما عن معرفة الله عند أفلاطون، فإنه يجب مراعاة اتجاهين عنده: الأول اتجاه يتخذه فى محاورات المأدبة والجمهورية وفيدون بنوع خاص، ومعرفة الله فى هذا الاتجاه تكون عن طريق النفس وحدها، فى ابتعادها عن العالم، وعن طرق معرفة العالم، وفى تحررها الكامل من البدن. أما الاتجاه الثانى، فهو فى محاورة طيماس ومعرفة الإله فيه عن طريق العالم ومشاهدته والتأمل فيه، وقد مالت الفلسفة

---

(180) Brehier, Chrysippe P.P. 198- 199

(181) د. أمين، الفلسفة الرواقية، ص ١٨٧

(182) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٨

(183) شيشرون، عالم الغيب فى العالم القديم. ص ١٩٢

اليونانية من بعد أفلاطون إلى الاتجاه الثاني الذى استمر قروناً بعد أن امتزج بالموقف الرواقي وتأثر به[١٨٤]. وبناءاً على هذا الاتجاه الثاني، أرجع الأستاذ ريفورد دليل النظام عند الرواقية إلى أفلاطون[١٨٥].

أما أرسطو فيعتبر الله علة الخير في العالم الذى له غاية ذاتية هى نظامه وغاية خارجية هى المحرك الأول علة النظام، ويتساءل الأستاذ يوسف كرم عن معنى قول أرسطو هذا وأهميته، فى مذهب يقصر علية الله على العلية الغائية، أما العلية الفاعلية فقد قصرها أرسطو على التحريك الدائرى ليس غير، "وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه، فتخرج الشمس الصور من قوة المادة، أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج، فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدرى بها، إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها، فتنظمت جيشاً حقيقياً[١٨٦]، وهنا نجد أرسطو أفلاطوني النزعة من حيث أنه جعل الله يشبه مثال الخير عند أستاذه.

على أية حال فإننى أعتقد أن ثمة خلافاً جوهرياً كبيراً بين الإلهيات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية من ناحية وبين الإلهيات الرواقية من ناحية أخرى، فأما الأولى فإنها تسلب الإله عليته الفاعلة وتقصر عليه علية غائية، أما الإلهيات الرواقية فإنها تضيف للإله علية فاعلة من خصائصها العناية والغائية التى لا تلحق العالم ككل فحسب بل تتعلق بأدق أجزائه.

ومن الأدلة الأخرى على وجود الله عند الرواقيين، دليل إجماع الناس على وجود الله، فإن الناس جميعاً فى كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة، ويقول الدكتور عثمان أمين إن وجود الآلهة فى نظر الرواقية فكرة فطرية مغروسة فى نفوس الناس أجمعين وترجع قيمة هذا الدليل إلى النظرية الرواقية فى "المعانى المفطورة" فإن عقل كل إنسان شبيه فى أصله بالعقل الكلى، ولذلك يولد الناس

---

[١٨٤] د. بلدى، مدرسة الإسكندرية . ص ١١٣، ص ١١٨

[185] Rivaud, Histoire de la Philosophie t. I. P. 281

[١٨٦] كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١٨٢

جميعاً حاملين معهم منذ ولادتهم استعدادات لبعض "المعانى السابقة" التى من بينها الاعتقاد بالآلهة[187].

بيد أنه يلاحظ أن الرواقيين اسميون تجريبيون، لا يقبلون فى فلسفتهم أفكاراً مفطورة غريزية لهذا فليست المعانى السابقة لديهم سوى الأفكار الشائعة التى تكونت فى الإنسان منذ طفولته المبكرة وقد عرضت لفكرة المعانى الشائعة فى المنطق الرواقى، وعلى هذا الأساس يمكن القول عن هذا الدليل إن البشر جميعاً منذ نشأتهم الأولى يدركون (بالتجربة) ما فى هذا العالم من نظام وعناية، فتتكون لديهم فكرة شائعة عن وجود الله.

ويبدو أن الرواقيين فى هذا الدليل، قد اتفقوا مع أبيقور، حيث يقرر أن "الآلهة موجودون ، يدل على وجودهم أولاً، أنهم موضوع فكرة سابقة شائعة فى الإنسانية جمعاء"[188].

وأذكر أخيراً من أدلة وجود الله لدى الرواقية، دليل المنفعة، فقد زعم الرواقيون أن فى إثبات وجود الله منفعة، وينسب هذا الدليل إلى زينون الذى قال "إن من العقل أن نمجد الآلهة، وليس من العقل أن نمجد اللاموجود، إذن فالآلهة موجودة" أما كريزيب فقد صاغه فى القول: "إذا كان هنالك معابد، فهناك آلهة" أما سنكا فقد مزج هذا الدليل بدليل إجماع الناس[189].

العناية الإلهية ووقوع الشر:

ذكرت أن العناية الإلهية فى نظر الرواقية تتناول الكليات والجزئيات خلافاً لأفلاطون وأرسطو، والإله هو العناية والقدر، من حيث أن كل الأشياء تصدر عن النار الأولية وفقاً للقانون[190]، وتستنبط العناية من طبيعة الله ذاته، من حيث أنه يحفظ العالم وهى ليست إرادة تضاف إليه فتجعله قادراً، إنها التعبير نفسه عن الماهية الإلهية[191] والآلهة تحيط علماً بكل شيء، لأنهم هم الذين نظموا كافة الأشياء[192].

---

(187) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢١٨

(188) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢١٨

(189) د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ١٨٩ وكذلك Brehier, Chrysippe. P, 199

(190) Turner, History of Philosophy P. 169

(191) Brehier, Chrysippe. P. 205

(192) شيشيرون. عالم الغيب. ص ١٩٢

وتحكم هذه العناية الإلهية أحداث العالم بحيث تتوخى غاية معينة، هذه الغاية هي الخير[١٩٣]، فإن مجرى الطبيعة يسير وفق إرادة مشرع يسن القوانين، ويتصف في الوقت نفسه بحب الخير، وقد رسمت الخطة للكون في جملته فشملت التفصيلات بكل صغيرة فيها، ورسمت بحيث تحقق غايات معينة بوسائل طبيعية، ويمكن إدراك هذه الغايات في حياة الإنسان، فلكل شيء غاية متصلة ببني الإنسان، فبعض الحيوان صالح للأكل، وبعضها يهيئ اختباراً للشجاعة، بل إن بق الفراش نافع لأنه يساعدنا على اليقظة في الصباح[١٩٤]. ويتفق الرواقيون مع سقراط وأفلاطون وأرسطو على أن العالم من صنع قدرة تامة يوجهها خير تام، أسس من أجل توفير الخير الأعظم للإنسانية. واعتقد الرواقيون أن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، وذلك هو المذهب التفاؤلي الذى قرره بعد عشرين قرناً من الزمان الفيلسوف الألماني ليبنتز، كما يقول الأستاذ بن.

ولكن من أين إذن يدخل الشر في هذا العالم؟ ووجود الشر حقيقة واقعة بدونها لن تكون ثمة حاجة إلى التربية الأخلاقية ولا إلى نظرية في الحكمة. إن أفلاطون قد تهرب من هذه المشكلة، وذلك حين أرجع الشر إلى مبدأ اللاتعين، ومبدأ اللاتعين عنده هو المادة، أما أرسطو فإن هذه المشكلة لم تعترضه أصلاً من حيث أن فلسفته قد استبعدت الخلق كليةً، ولكن الرواقيين لم يرتضوا بتقسيم القوى على هذا النحو، ففي اعتقادهم -كما في الكاثوليكية من بعدهم- أن الله هو وحده خالق كل شئ[١٩٥].

لقد قال كليانتس متجهاً إلى زيوس: "لا شئ يحدث من دونك اللهم إلا أفعال الأشرار التي يقترفونها طائشين"، ومعنى هذا أن الله قد منح الناس قدراً من حرية التصرف في شئونهم، فإذا وقع الشر بعد ذلك، فإنما هو نتيجة لأن الناس قد أساءوا استعمال هذه الحرية في شئونهم الخاصة، وبالتالي فمن الخطأ أن ينحي الإنسان باللوم على الآلهة باعتبارهم مسئولين عما حدث له من شر[١٩٦].

---

(193) Bevan, Stoiciens .... P. 41

(١٩٤) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤٠٣، برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٥

(١٩٥) لا ينبغي أن نفهم الخلق هنا على أنه خلق من العدم، بل من الأجدر اعتباره خلق من النار الأولية.

(196) Benn, History of Ancient Phil. P,113, PP. 115-116

ويرى الأستاذ برهييه أن ما يصعب تفسيره في هذا المذهب، ليس هو الشرور الخارجية التي ليست إلا وهماً، وإنما هو "عمل الشرير" أي اتجاه الإرادة والحكم اتجاهاً سيئاً يولد الشر، وتلك مشكلة لم يستطع الرواقيون قط أن يجدوا لها حلاً[١٩٧]. وسبق أن ذكرت تساؤل الأستاذ برهييه عن كيفية دخول الشر في النفس الإنسانية التي هي عقل خالص وجزء من الأثير الإلهي. إن مؤرخي الفلسفة يشاركون برهييه في القول بأن الله بريئ من أحداث الشر من ناحية والقول بالجبرية من ناحية أخرى، وقد كانت هذه المسألة نقطة الضعف التي شن خصوم الرواقية هجوماً عنيفاً عليها.

وقد برر كريزيب وجود الشر في العالم بدليلين: أحدهما يتناول موضوع الشر على نحو ما تناوله به هرقليطس، وفحوى مذهب هرقليطس في الأضداد: أن لكل شئ ضده، ومن ثم كان الشر ضرورياً للعالم كضد للخير، بل هو الذي يعطيه ماهيته ومعناه وعلى هذا الأساس قال كريزيب: "ليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون أن الخير كان يمكن وجوده بغير قيام الشر إلى جانبه، إذ لما كان والشر متقابلين، كان لابد من وجودهما معاً متضادين"، ولكن كريزيب يرجع إلى أفلاطون لا إلى هرقليطس لتأييد هذا المذهب[١٩٨].

أما الدليل الثاني لدى كريزيب، فخلاصته أن الله إنما أراد الخير طبعاً، ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك مناص من اتخاذ وسائل ليست في نفسها خالية من الشر ، وإذن فالشر إنما يصاحب الخير بالضرورة [١٩٩]، أي أن الخير مطلوب بالذات ، أم الشر – وهو موجود بالعرض – فهو قليل ولكنه لازم لتحقق الخير الكثير الذي يشمل النظام الكلي للعالم ، فعسى أن يكره الناس شيئاً وهو خير لهم.

---

[١٩٧] برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٨

[١٩٨] د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٩٦ – ١٩٧، كذلك: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٨– ٤٠٩

[١٩٩] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٩، كذلك : د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ١٩٨

الفصل الثالث

الأخــلاق

أهمية الأخلاق في الفلسفة الرواقية:

نشأت الفلسفة الرواقية، في مجتمع اتسم بالفوضى وساد فيه الانحلال، فابتغت أن تجد للإنسان الحائر في هذا المجتمع، أساساً أخلاقيا للسلوك، وراحت تفتش له عن مبدأ راسخ للحياة الفاضلة، فالرواقية عقيدة أخلاقية قبل كل شئ، وقاعدة للحياة أكثر منها مذهباً نظرياً، فالحكمة عندهم تشبه حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعي وسياجه الجدل، وثماره الأخلاق[٢٠٠]. ثم إن تعريفات الرواقيين للفلسفة تدلنا على أن للأخلاق فيها المكان الأول، فقالوا مثلاً : الفلسفة ممارسة الفضيلة، وقال سنكا "الفلسفة منهج مستقيم في الحياة وعلم يعدنا لأن نحيا على الفضيلة ..."[٢٠١].

وقد كان جوهر الفلسفة عندهم، وهو علم الأخلاق المنبع الذى انبعثت منه جميع دراستهم المنطقية والطبيعية، وما كان لمسائل المنطق والطبيعيات من أهميته سوى ما تلقيه من ضوء لحل أهم مشكلة في الفلسفة، وهي مشكلة المصير الإنساني والسعادة البشرية[٢٠٢]. "ولم يكن زينون يطيق الوقوف عند لطائف التفكير الميتافيزيقى، فالشيء الهام في نظره هو الفضيلة، ولم يكن للفيزيقا أو الميتافيزيقا عنده من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة"[٢٠٣]. وإذا كان الأمر كذلك عند زينون مؤسس المدرسة الرواقية فإن هذا الاهتمام بالجانب الأخلاقى يبلغ أوجه في عصور الرواقية المتأخرة، حتى إن أغلب فلاسفتها انصرفوا عن حل المشاكل الميتافيزيقية التي كانت شغل المدارس اليونانية على اختلاف مذاهبها، وطفقوا يسعون وراء إقامة نسق أخلاقي يهيئ السعادة لمن ينشدها ويضمن له الحرية مهما خضع للظروف الخارجية القاسية.

ذهب برهييه إلى أن المسألة الأولى فى الأخلاق الرواقية، كما فى سائر الدراسات الأخلاقية اليوناينة، هى مسألة السعادة، تلك السعادة التي تساعدنا على الهروب من الشرور التى تكدر الحياة الإنسانية: الشرور الجوانية مثل الضلال وضعف الإيمان والأسف و الندم والكآبة والجهل، والشرور البرانية كالأمراض و الفقر والحزن

---

[٢٠٠] كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٢٢٤

[٢٠١] د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٠٣

(202) Turner, History of Philosophy P. 171

[٢٠٣] رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٢

على وفاة الأقربين والعبودية والقسوة والإهانة والنميمة[٢٠٤]. وهل في استطاعة الإنسان أن يفلت بفضل قواه الخاصة من كل ما يتهدده؟ هل يستطيع المرء أن يصل إلى سعادة لا تنهار، سعادة مستقلة عن كل الظروف الخارجية والتقلبات الطبيعية والاجتماعية؟

أجاب الرواقيون عن ذلك بتصورهم أن السعادة لا تكون إلا فى الفضيلة، وهى من هذه الزاوية لا تخضع للظروف المحيطة، فهى ليست فى الصحة أو الكرم أو الملكية أو نحو ذلك[٢٠٥]، إنما قرر الرواقيون كما قال شيشيرون: "أن الفضيلة قائمة فى العقل وحده"[٢٠٦].

الحياة وفق الطبيعة والعقل:

لقد تبين من علم الطبيعة أن الكون يسير وفق نواميس ثابتة، صدرت عن عقل إلهى مدبر حكيم، يتجه إلى الخير الأعظم كغاية قصوى يتوخى تحقيقها، فلكل كائن وظيفته فى هذا العالم، حتى ما قد يبدو أنه عديم الفائدة أو ضار، فهو لدى الرواقيين موجود من أجل تحقيق منفعة ما، وبالجملة فإن قوانين الطبيعة لما كانت تنشد الخير، كان فى اتباع الطبيعة والحياة على وفاق مع قوانينها الخير. يقول ماركوس أورريليوس: "مادامت الرجل تعمل ما يجب أن تعمله الرجل، وتعمل اليد ما يجب أن تعمله اليد، فإن عملهما لا يتناقض مع الطبيعة، وكذلك أيضاً فإن عمل الإنسان لا يتناقض مع الطبيعة ما دام يعمل ما يجب أن يعمله الإنسان، فما دام لم يكن ثمة ما يتناقض مع الطبيعة فإنه لن يكون هنالك شر مطلقاً له"[٢٠٧].

ولا فرق بين الحياة على وفاق الطبيعة وبين الحياة وفقاً للعقل، من حيث أن الطبيعة كما ذكرت، تسير وفقاً للعقل الإلهى، والطبيعة والعقل شئ واحد.

وينسب الدكتور عثمان أمين، هذا المبدأ الرواقى "الحياة وفقاً للطبيعة" إلى زينون ويرجع الدكتور أمين فى ذلك إلى ديوجانس اللائرسى وشيشيرون[٢٠٨]. أما تسلر فإنه يرفض كلام ديوجانس اللائرسى، ويتفق مع الاستاذ ترنر فى القول بأن

---

(204) Brehier, Chrysippe. P. 215
(205) Zeller, outlines .. P. 228
(206) Brehier, Histoire de la Philosophie. T. I.
(207) Marc Aurele, Pensees, P. 102 Livre 6, xxx111

(٢٠٨) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٠٤

زينون نادى فحسب بالحياة المتسقة مع نفسها، أما القول "بالحياة وفقاً للطبيعة والعقل" فإنه لم يتضح إلا عند أتباع زينون وخلفائه[٢٠٩].

ويرى الأستاذ كروسون أن المبدأ الرواقي "الحياة وفق الطبيعة" يعني أمرين: إن ما تتطلع إليه طبيعتي، هو ما تتطلع إليه ذاتي الفردية، ولكن ما تتطلع إليه طبيعتي ليس إلا جزءاً مما تتطلع إليه الطبيعة كلها، ومن أجل ذلك كان من يعرف ما تتجه إليه طبيعته ويعمل حسبما تقتضي، يكون قد حقق الحياة التي يريدها من ناحية، ويكون قد سار في حياته منسجماً مع ما تتطلبه النار العاقلة، أو العناية الإلهية من ناحية أخرى"[٢١٠]

يتبين لنا من ذلك أن التأمل لم يكن الغرض الأسمى من الفلسفة، بل كان الغرض هو العمل، ذلك العمل الذي يكون مطابقاً للإرادة الإلهية موافقاً لقوانين الطبيعة الكلية[٢١١]. وهنا نلمس سمة تميز الفكر الرواقي عما سبقه من فلسفة أفلاطونية أو أرسطية تبحث كل منهما في المسائل الفلسفية بحثاً نظرياً مجرداً عن أي غاية سوى التأمل البحت فلقد كان هذا التأمل هو الفضيلة العليا التي ينبغي على المرء أن يتحلى بها.

كان الفكر الأفلاطوني والأرسطي أشبه ما يكون بترف عقلي، إن صح القول، إذ أن القاعدة في ذاك الوقت كانت هي: النظر للسادة والعمل للعبيد، فأخذت هذه القاعدة تتلاشى حتى نبذ الرواقيون الفكر الفلسفي إلا ما كان تحته عمل أو ما يتجه إلى سلوك أو بمعنى أدق إلى ذلك العلم العملي، علم الأخلاق.

الفضيلة:

والعمل وفقاً للطبيعة هو الفضيلة، وليست الفضيلة خيراً فحسب، بل هي الخير الأوحد، وبناءاً على ذلك لا تكون أمور كالغنى واللذة والصحة والكرم خيرات بمعنى الكلمة، فخالف الرواقيون بذلك كلاً من أفلاطون وأرسطو اللذين ذهبا إلى اعتبار الخيرات الخارجية أموراً تستحق أن تكون مرغوبة، بينما تابعوهما في أن الخير الأعظم هو الفضيلة، ومن ناحية أخرى كانت الرواقية أشد مناقضة للمذهب

---

(209) Turner, History of Philosophy P. 171; Zeller, Outlines. P. 219

(٢١٠) كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ص ٧٥-٧٦

(٢١١) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٤، وكذلك Turner, History of Philosophy P. 171

اللذى، مذهب أبيقور وشيعته، الذى يجعل من اللذة الخير الذى تخضع له الفضيلة ذاتها.

وما دامت الفضيلة في نظر الرواقية، هي الخير الأوحد، كانت إذن غاية تطلب لذاتها، ولا تقدر قيمتها بمدى ما تحققه من غايات خارجية تسعى إليها، وبهذا المعنى كان الخير مغايراً بالكيف لا بالكم للموضوعات الخارجية، بقول آخر: إن الخير في المذهب الرواقي ليس هو مجرد مجموع ظروف خارجية، لأنها أمور ليست جديرة بأن تسمى خيرات أو شرور، وعلى العكس من الفضيلة، تكون الرذيلة، فهى الحياة على غير توافق مع قوانين الطبيعة.

ولما كانت الفضيلة تتحقق بحياة الإنسان وفق الطبيعة والعقل، لزم أن نعرف قوانين الطبيعة، ويستطيع الإنسان بعقله أن يتعرف على هذه القوانين، ومن ثم يتبعها عن إدراك ووعى(٢١٢). فما العقل الإنسانى إلا شرارة من العقل النارى الإلهى الذى وضع النواميس الطبيعية، لهذا كان من العبث محاولة تحقيق الفضيلة بدون العلم، وبذلك ارتد الرواقيون إلى مذهب سقراط فى أن المعرفة فضيلة وما الرذيلة سوى الجهل(٢١٣). وعلى الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبيعى، فيعلم أنه جزء من الطبيعة الكلية.

ويدرك الإنسان أيضاً بالعقل أن الطبيعة قد منحت كل كائن غريزة حب البقاء وهي ميل أساس يهديه إلى التمييز بين ما هو ملائم لها وما هو غير ملائم، والحكيم من عرف أن حبه للبقاء متصل بإرادته الطبيعية الكلية أن تبقى، فهى غريزة موافقة للطبيعة(٢١٤) "إن كل كائن حى لديه بطبعه ميل لحفظ ذاته، فلا يبحث بفطرته عن اللذة، ولكن عما يفيد بقاءه: كالمأكل والصحة والمأوى...... الخ"(٢١٥)، وبجانب هذا الميل إلى حب البقاء، أو حفظ الفرد نفسه الذى يشترك فيه الإنسان والحيوان، فإن هناك ميولاً تنزع إلى حفظ الجماعة التى ينتمى إليها الفرد(٢١٦).

---

(212) Turner, History .. PP. 171- 172; Zeller, Outlines, P. 219

(213) Zeller, Outlines. P.220: Lewes, The history of Philosophy P. 252; Brehier, Chrysippe. P. 339

(214) Turner, History P. 171; Zeller, outlines P219

كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٢٢٩

(215) Brehier, Chrysippe. P. 226

(٢١٦) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٠٣، برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٨

يذهب كروسون إلى أن الرواقيين قد رأوا أن مبعث الاضطراب عند الإنسان أمران: أولهما هو شعوره بنقص ما فيما يعتبره من دواعي الشرف والنبل، والثاني هو توقان النفس إلى أمور لا يقدر لها التحقق. ويتركز فن السعادة كله في إزالة هذين الباعثين للاضطراب[٢١٧] وقد حل الرواقيون هذه المشكلة على النحو التالي:

يلزم من النظرية الطبيعية في اللوغوس، أن تكون أفعال البشر جميعاً في أدق تفاصيلها مقدرة أزلاً، بحيث أن كل إنسان عليه أن يقوم بالضرورة بأداء جميع الأفعال والأحداث المقدرة عليه، ولا يستطيع منها فكاكاً، ينطبق هذا على كلٍ من الحكيم الفاضل والغبي الجاهل، فبأي شئ يمكن إذن التمييز بين حياة كلٍ منهما؟

إن الحكيم هو الذي يقبل راضياً ما يقدمه له قدره من أحداث أياً كانت هذه الأحداث لأنه يعلم أن هذه الأحداث - حتى ما كان منها شراً في الظاهر - إنما أحدثتها العناية الإلهية من أجل نظام العالم الكلي وخيره الأعظم، لهذا فهو يعمل على أن يكيف حالته النفسية بما يوافق الواقع، ويسعى دائماً إلى أن يلائم نفسه لتقبل الظروف الخارجية كما هي دون تمرد أو عصيان، وليقبل طوعاً مفاعيل القدر.

ولئن سلب الرواقيون الإنسان حرية السلوك المادي والفعل المحسوس، فإنهم منحوه أكبر قدر من الحرية النفسية، أي حرية الإرادة، فالإنسان من دون سائر الكائنات، قد وهب إرادة حرة لا سلطان للأحوال الخارجية عليها، وتقوم الفضيلة على هذه الإرادة الحرة. قد ينقلب الإنسان فقيراً ولكن ما قيمة هذا؟ إنه يستطيع أن يظل فاضلاً، وقد يضعه الطاغية في غيابة السجن ولكنه مع ذلك يستطيع أن يتمسك بحياته حياة متناغمة مع الطبيعة، وقد يحكم عليه بالموت ولكنه يستطيع مع ذلك أن يموت ميتة الشرف كما مات سقراط. أما الشرير فهو يسلك أيضاً نفس السلوك الذي حدده له القدر من قبل، إلا أنه على حد تعبير كليانتس "كالكلب ربط إلى عربة وأجبر إجباراً على متابعة العربة حيثما سارت"[٢١٨].

---

[٢١٧] كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ص ٧٨

[٢١٨] رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٠٤- ٤٠٥

ويذكر الرواقيون تشبيهاً يبين الفرق بين حياة الحكيم وحياة الجاهل، وفحواه أن الكون مثله كمثل مدير التمثيل أو المخرج الذى يوزع الأدوار على الممثلين وفقاً لمؤهلاتهم وطبائعهم، فأما الممثل البارع فهو الذى يفهم دوره جيداً ويحققه كاملاً، أما الجاهل فهو الذى لا يستطيع فهم دوره، ومن ثم ينحى باللوم على المخرج ولا يزال يسخط عليه(٢١٩).

وتلخص لنا الحكمة الأولى لإبكتيتوس هذا الموقف الرواقى، إذ يقول: "إن كل ما فى الطبيعة فهو إما أن يكون موقوفاً على قدراتنا أو غير موقوف عليها، أما ما هو بقدرتنا فهو اعتقاداتنا وعواطفنا وآمالنا ومكروهاتنا، وبالجملة أفعالنا الصادرة منا، وأما ما هو غير موقوف على قدراتنا فهو البدن والمال والصيت والمناصب، وبالجملة كل ما ليس من فعلنا(٢٢٠).

وتكتنف المذهب الرواقى فى الفضيلة مشكلات منطقية من وجهة نظر برتراند رسل فيتساءل عن السبب فى أن قوانين الطبيعة التى يوجهها الله الخير قد أخرجت كثيرين من مقترفى الخطيئة؟ وأعتقد إن بإمكان الرواقيين الرد على الفيلسوف الإنجليزى بالقول بأن الخير بغير الشر أمر مستحيل منطقياً،فوجود الأشرار أمر يلازم وجود الأخيار وبدون أحد الفريقين لا يوجد الفريق الآخر. ثم يثير رسل مشكلة أخرى تعرض للمذهب الرواقى، وهى تتعلق بقوانين الطبيعة ذات الصفة الجبرية، فيقول: إن القوانين الطبيعية هى التى تقرر لى أن أكون فاضلاً أو لا أكون، وإذا كنت شريراً فالطبيعة هى التى ألزمتنى أن أكون شريراً(٢٢١)، ولكنى أرى أن هذا فهم خاطئ للأخلاق الرواقية، ذلك لأن جبر الطبيعة لا يقع إلا على الأمور الخارجية فحسب دون القدرة على التأثير فى الإرادة فقد تجعل الطبيعة إنساناً غنياً أو فقيراً، صحيحاً أو مريضاً، ولكن تبقى فى كل حال إرادته حرة، بحيث يكون فى مقدوره قبول قضاء الطبيعة أو الثورة عليها، وبالتالى كان فى إمكانه أن يكون حكيماً أو يكون شريراً.

---

(٢١٩) بدوى، خريف الفكر. ص ٤١

(220) Epictete, Manuel. I

(٢٢١) رسل تاريخ . ص ٤٠٥

يقول الأستاذ ترنر: "لن يفرق الرواقيون بين الخير الأخلاقي وبين التعقل أو الاستبصار فكانوا يتكلمون عن الرجل الفاضل باعتبـاره الرجـل الحكيم، ولكـن علـى الرغـم مـن ذلـك فـهم لم يعتـبروا الإنسـان كائنـاً عـاقلاً معقوليـة كاملـة، بـل يحمـل فـي طبيعته جانباً غير عقلي تنبع منه الانفعالات، وهذه الانفعالات المزعجـة - كمـا يسـميها شيشيرون - هـي حركـات الذهـن the mind ضـد العقـل reason مـن أجـل ذلـك كانت هنالك من ناحية رغبته في الاتفاق مع القانون، وتلك الرغبة هي دافع طبيعي إلى ما هو خير، ومن ناحية أخرى على العكـس مـن تلـك ثمـة رغبـة فـي الاتفـاق مع الانفعالات، وهي غير معقولة بالمرة ومن ثم كانت شراً، من حيـث أن كـل الانفعـالات مناقضة للعقل، وكان علـى الحكيم بالتـالي أن يتجـه إلى التخلـص مـن كـل انفعالاتـه وينبغي أن يعمل جاهداً على أن يكو ن خلواً تماماً من الانفعالات، ذلك هـو مذهـب الأباثيا doctrine of apathy أو برود العاطفة (وهو إماتة الشـهوات والأهـواء)، وهـو أكثر مذاهب الرواقيـين تميزاً"[٢٢٢]. وتبدو هـذه الأباثيـا فـي نظـر الرواقيين كـأسمى حالة للإنسانية، بينما يهبط بها الأستاذ جورج هـ. لويس الى أسفل حالة[٢٢٣].

الانفعالات:

وهكذا وجـد الرواقيـون فـي الانفعـالات حجـر العثـرة الحقيقـي أمـام سـعادة الإنسان وحكمتهم قبل كل شئ أن يعلمونا كيف نسـتطيع أن نسيطر علـى انفعالاتنـا. إن الانفعالات هـي الشر الحقيقـي لا الظـروف الخارجيـة، إذ ليـس المرض أو الفقر أو حتى الموت تعد شروراً من وجهة النظر الرواقية كما ذكـرت، ولكـن الموقـف النفسـي الذي يقفه الإنسان بازاء هذه الظروف هو الذى يحكم عليها حكماً قيميـاً بأنـها شر أو خير، فإذا كنت أرى أن الموت شر، فـإن اقترابـه يبعـث فـي نفسـي الضيـق، ولكـن إذا نظرت إليه على إنـه خـير فـإن اقترابـه يبعـث فـي نفسـي السـرور، وإذا اعتـبرت الحيـاة والموت يستويان، فلن أعير الموت أية أهمية. قال أبيكتيتوس: "إن مـا يزعـج النـاس، ليس هو الأشياء في ذاتها ولكن أحكامهم عليها، فعلى سبيل المثال: ليس الموت في

---

[٢٢٢] برهييه من الحكيم القديم. ص٢٤

Brehier, Chrysippe, P249; History PP. 172- 173.

[223] Lewes, The History of Philosophy PP. 359- 360

ذاته رديئاً، لأنه لو كان كذلك، لا نزعج له سقراط، فليس خوفنا الموت يرجع إلا إلى ما حكمنا به عليه(٢٢٤).

والانفعالات في نظر الرواقيين أحكام وهي أربعة أساسية: الحب، والكراهية، والأمل، والخوف، وكلها ترجع إلى آراء: فإن حب شئ ما يعني الحكم بأنه حسن وينبغي طلبه، وكره شئ ما يعني الحكم عليه بأنه سيئ ويجب تحاشيه، أما الأمل فمعناه الحكم بأن ما نعتبره حسناً قد يمكن تحقيقه، وما نعتبره سيئاً قد يكون من الممكن تجنبه، وكذلك الخوف من شئ عند الرواقية يعني الحكم بأن ما نعتبره قيماً قد لا يتحقق بينما قد يحدث ما ننظر إليه على إنه سيئ فليست الانفعالات إذن إلا أحكاماً، والإنسان حر في أحكامه(٢٢٥).

واعتقد الرواقيون أن الانفعالات والأهواء هي ميول مسرفة،انحرفت باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غايةً وغرضاً، وذلك بمساعدة البيئة وأثر الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين على الأطفال في تنشئتهم، فإذا بهم يتعلمون أن كل ألم شر، وذلك من عادات اتقاء البرد والجوع ويتجهون إلى اللذة والمال وغيرها فاعتقد الرواقيون- كما اعتقد فيما بعد رسو الذى تأثر بهم- أن مصدر الرذيلة علة خارج طبيعة الفرد، وتلك العلة هي ما تواضعت عليه الجماعة من أكاذيب فينبغي أن تكافحها التربية الأخلاقية(٢٢٦).

وإذا كانت الانفعالات والأهواء- في المذهب الرواقي- شروراً ينبغي استئصالها تماماً فماذا كانت مكانتها في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية؟ ذهب أفلاطون إلى أن الغرائز الوحشية ليست ضارة في ذاتها وفي مبدأها وعيبها قبل كل شئ هو الإسراف في بعض الاتجاهات الطبيعية العادية عند الإنسان، فإن غريزة القتال والرغبة الحارة في الانتصار عند أفلاطون قد يمكن أن يكون لها نبلها وجمالها كما هي الحال عند الجندي الذي يحارب من أجل وطنه، فأفلاطون لم يرد اقتلاع كل الرغبات والشهوات من النفس، لذلك لم ينظر إلى الكلبيين الذين وضعوا للإنسان مثلاً أعلى مسرف الصرامة، إلا نظرة الساخر المشفق، وإذن فالرغبة والشهوة ليسا عند

---

(224) Epictete, Manuel. V P. 279

(٢٢٥) كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ص ٨٠

(٢٢٦) برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٩، كذلك كرم، الفلسفة اليونانية ص ٢٣١

أفلاطون شر في ذاتهما، ولكنهما يصبحان كذلك بالإسراف فيهما، ومن ثم ففضائل الحكم الأساسية هي تلك التي تترك قوى الإنسان الطبيعية تنمو نمواً منسجماً لا إسراف فيه[٢٢٧]. أما ارسطو فكان يرى أن طبيعة الإنسان الجوهرية تتمثل في عقله ولهذا أوجب على الإنسان أن يخضع سلوكه إلى حكم العقل الذى يميز الإنسان عن سائر الكائنات، ولكن أرسطو فطن إلى أن الأهواء والشهوات لها مكانها في طبيعة الإنسان، ومن أجل هذا لم يطالب بالعمل على استئصالها، وقمع ندائها، واحتقارها كما نادت الرواقية من بعد، بل قنع بإخضاعها لحكم العقل وإملاءاته[٢٢٨]. فإذا لم تكن الأفلاطونية ولا الأرسطوطالسية هي مصدر نبذ الرواقيين للانفعالات واعتبارها مصدر العبودية فما هو إذن مصدرهم؟ يبدو أن الرواقيين قد تابعوا في ذلك الكلبيين[٢٢٩].

حياد العوامل الخارجية:

ذكرت أن الأشياء أو الظروف الخارجية ليست في نظر الرواقيين تؤثر في أنفسنا أو تؤثر في كياننا الذاتي فتجعلنا نشعر بالسعادة أو بالشقاء، بل الأحكام التي نصدرها على تلك الأشياء، لذلك كان من الخطأ أن نحكم أحكاماً قيمية على الأشياء الخارجية في ذاتها، ومن ثم لا يستطيع الحكيم أن يجد بإزائها غير الشعور بعدم المبالاة، كما أن أفعالنا ليست خيرات أو شروراً من حيث هي أفعال، وإنما الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد[٢٣٠]. ولكن ما يصح فقط أن يطلق عليه حكم قيمي هو الفعل من حيث اتفاقه أو عدم اتفاقه مع العقل الصريح، أي العقل السليم المتسق مع نفسه فهو المعيار الوحيد للخير والشر[٢٣١].

وهكذا اعتقد الرواقيون أنهم بفكرة الحياد هذه، التي تجعل الإنسان يستوى عنده وجود الثروة أو الصحة أو غيرهما والعدم، فقد صار بمنأى عن التأثر

---

[٢٢٧] برهييه، من الحكيم القديم. ص ١٣– ١٥

[٢٢٨] د. الطويل، الفلسفة الخلقية. ص ٧٥

(229) Lewes, The History of Philosophy. P. 359

[٢٣٠] برهييه، من الحكيم القديم ص ٢٣–٢٥، بدوى، خريف الفكر ص ٤٢

[٢٣١] د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢١٧

بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها في نفسه إلا كما يؤثر "غيم خفيف أبيض وسط سماء زرقاء"[٢٣٢].

ويشن برتراند رسل هجوما عنيفا على الرواقيين عندما غضوا النظر عن الظروف الخارجية باعتبارها أمورا محايدة، فذهب إلى أن العقل الحديث ليتعذر عليه أن يرى موجبا للتحمس لهذه الحياة الفاضلة من حيث أنها لا تنتج شيئا، فإن ثناءنا على الطبيب الذى يخاطر بحياته من أجل القضاء على مرض الطاعون، إنما مرده إلى اعتقادنا بأن المرض شر ينبغى الوقاية منه والقضاء عليه، ولكن إذا قبلنا فكرة الرواقيين عن الحياد أو تساوى الأشياء الخارجية، وقبلنا أيضا فكرتهم عن اللوغوس، قلنا إن المرض ليس شر ولا خيرا وأنه واقع لا محال، كان من العبث محاولة القضاء عليه[٢٣٣]. ولو سلمنا باعتراض رسل هذا، لكان ذلك يعنى أيضا التسليم بانعدام الفائدة من كل تربية أخلاقية وكل قيادة للإرادة ونكرانهما، وللرد على الفيلسوف الإنجليزى، أقول بالنسبة لمسألة التناقض الذى رآه بين القول بالقدر من ناحية وقيمة العمل الإنسانى من ناحية أخرى، فكان الكلام عليها فى موضوع القدر والحرية الإنسانية، ووجدنا الرواقيين على الرغم من قولهم بالقدر فإنهم نادوا بأن على الإنسان أن يعمل لأن القدر مغيب عنه ويحفل بممكنات كثيرة قد تتحقق وقد لا تتحقق مطلقا، وأقول أيضا مع الأستاذ يوسف كرم إن الموضوعات الخارجية عند الرواقية هى مادة الإرادة، أى أن استخدام الإرادة يستلزم هذه الموضوعات الخارجية، وإن لم تكن هى فى ذاتها موضوع حكم قيمى، والحكيم من اعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة هى وحدها الجديرة بالاختيار[٢٣٤] وهكذا يستطيع الرواقيون أن يردوا على رسل بالقول إن مرض الطاعون يناقض غريزة حب البقاء فى جميع الكائنات لأنه يؤدى إلى الهلاك، لذلك كان فى قضاء الطبيب عليه خير، إذ أنه عمل موافق للطبيعة التى تميل إلى حفظ الموجودات.

---

[٢٣٢] كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة . ص ٨٣

[٢٣٣] رسل، تاريخ الفلسفة الغربية . ص ٤٠٥

[٢٣٤] كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٣٠

الحكيم والحكمة:

لقد أخذ أعداء الرواقية قديماً عليهم، أن فكرتهم عن الحكيم، فكرة مثالية لا تتحقق، وكان الرواقيون أنفسهم يوافقون على أنها في العالم الواقعي كالعنقاء الذى لا وجود له، وربما تحققت صورة الحكيم على هذا النحو فى سقراط أوديوجانس[٢٣٥] الكلبي، فالحكماء في نظر الرواقيين طبقة خاصة بين البشر، عددهم قليل للغاية بل إن بعض الرواقيين يشكون في وجود الحكيم بالفعل، وسعادة الحكيم، هى سعادة كاملة مطلقة خالصة، لا يمكن أن تنقص، كما أنها لا تقبل الزيادة فهي كاملة في وحدتها يعمل الحكيم على زيادة رسوخها أو قلته بالإرادة التى تتوافق مع العالم[٢٣٦].

والحكيم عندهم هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة عمله، وهو الذى راضٍ نفسه على الزهد في كل ما لا يخضع لإرادته، وهو الذى تأهب لجعل رغباته تتبع الظروف، إذا لم يستطع أن يجعل الظروف تتبع رغباته[٢٣٧]. والحكيم هو وحده الحر، والجميل، والغنى، والسعيد، وهو وحد الذى يعرف كيف يحكم وكيف يحكم، هو الخطيب والشاعر والنبى، ولا يتأثر بالألم، وليس الموت بالنسبة إليه أمراً مخيفاً، وهو إذا ما خير بين الموت وعدم الشرف، لاختار الأول إذا كان صادقاً في رواقيته، والحكيم لا يرتبط بروابط الدم أو القربة، فهو في وطنه أينما كان، هو مواطن للعالم كله، أو هو كما قال أبيكتيتوس – ابن الله وكل البشر اخوته[٢٣٨]. فإن أصابه مرض أو مصيبة، تقبل ذلك اعتقاداً منه بأنه مقدر عليه، أما إذا نزلت به فوادح لا تطاق، فله حينئذ أن ينتحر و يتخلص من حياة لم يعد فيها شيء مطابق للطبيعة، و فيما خلا هذه الشدائد، فإنه يصمد للدهر[٢٣٩]. و الحكيم الرواقي كائن لا يمكن أن يخطئ هو ذلك الذي يحسب كل ما يعمل، و أقل ما يأتي به خليق بالثناء، هو الكائن الهادئ الذي لا يشعر بأي ألم أو حزن أو خوف أو ندم،

---

(235) Bevan, Stoiciens ... P.67

(236) Brehier, Chrysippe. P.218

(٢٣٧) كروسون، المشكلة الخلقية والفلاسفة. ص٨٧

(238) Turner, History of Philosophy. P. 173

(٢٣٩) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٠، د. أمين: الفلسفة الرواقية ص ٢٤٨

ونحن لن نفرغ ـ كما يقول برهييه ـ من استنفاد كل تلك التسابيح التي كانوا يرتلونها في تمجيد الحكيم(٢٤٠).

فالحكيم إذن يملك كل الفضائل و المعارف، و هو وحده الملك الحقيقي الذي لا يخضع لحاجاته و هو الصديق الوحيد للآلهه، و ينجو من سيطرتهم، و سعادة الحكيم مساوية لسعادة زيوس. علي أن فضيلته ليست شيئا يمكن أن يفقد، و قد استثني كريزيب من ذلك حالة واحدة يمكن للفضيلة فيها أن تسلب من صاحبها، وهي حالة مرض العقل(٢٤١).

و كما هاجم القدماء فكرة الرواقيين عن الحكيم، فإننا اليوم نجد برتراند رسل يُسخر و يتهكم من وجود الحكيم الرواقي في عالمنا، بل إنه يتساءل حتي عن وجود رجل بدأ السير في طريق تحقيق المثل الأعلي الرواقي، يقول : "أروني هذا الإنسان، كلا إنكم لن تستطيعوا إلي ذلك سبيلا"(٢٤٢). و علي العكس من هذا الهجوم الذي لا هوادة فيه، نجد الأستاذ برهييه يحاول أن يدافع عن الرواقيين، فيقول : "لا تعني المفارقات في أوصاف الحكيم عند الرواقية أن الحكيم حائز عليها جميعا بالفعل، و لكن تعني فقط أن لديه الاستعداد الأخلاقي الذي يمكنه من امتلاكها إذا اقتضي الأمر ذلك"(٢٤٣)، علي أنه لا يبدو أن هذا القول يكفي لإبطال النقد الذي يوجهه أمثال رسل. و قد تابع الرواقيون الكلبيين في صفات الحكيم هذه(٢٤٤)، أو كما قال برهييه : "إن الأخلاق الرواقية بالجملة، هي محاولة للتوفيق بين اعتقادات الطبيعيين من الأكاديميين أتباع أفلاطون و بين النظرية الكلبية في الحكمة "(٢٤٥). ولكن أغلب الظن أن وصف الحكيم علي هذه الصورة المثالية ليس مصدره يونانيا لأنه "لم يتسرب إلي بلاد اليونان إلا قبل الرواقيين بقليل، و ذلك عند الكلبين ثم فكرة الحكمة علي هذا النحو تبدو غريبة عن سقراط، و هي غريبة بالفعل عن أفلاطون و عن أرسطو، و لن نعثر في الأدب اليوناني السابق لذلك العهد علي صورة

---

(٢٤٠) برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٢

(241) Erdmann, A history of Phil. IP. 190-191; Zeller, Outlines. P. 221.

وكذلك كروسون، المشكلة الأخلاقية ص ٨٨

(٢٤٢) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٤١٨– ٤١٩

(243) Brehier, Chrysippe. P.221

(244) Zeller, Outlines. P. 221

(245) brehier, Chrysippe. P.223

هذا الحكيم المثالي، و من الواجب أن نبحث عنها في الشرق البعيد"، و يورد الأستاذ إميل برهييه صورة للحكيم البوذي تكشف عن قربه الشديد من الحكيم الرواقي، تلك الصورة التي يتجلي فيها زهد الحكيم وعدم اكتراثه بالانفعالات(٢٤٦).

وإذا كانت هذه صفات الحكيم الرواقى، فما هى صفات غير الحكيم إذن؟

إنها فى جملتها الصفات المناقضة للحكيم، فهو الأحمق الشرير، العبد، الجاهل، الذى لا يفعل شيئاً حسناً، ولا يمتنع عن شئ منكر، وقد أفاض متأخرو الرواقية من أمثال سنكا فى الحديث عن خصال الرذيلة والأشرار(٢٤٧). ويقول الأستاذ برهييه في هذا الصدد: "على العكس (من الحكيم عند الرواقية)، فإن كل إنسان ليس حكيماً فهو شرير، دون أن يكون ثمة وسط بين الفضيلة الكلية والرذيلة، كما لا يوجد درجات بين الشقاء وأخطاء الأشرار، فكل الآثام متساوية الفساد، والشقاء متساو للجميع، ويبدو الإثم كما لو كان ضلالاً عاماً للإنسانية جمعاء"(٢٤٨). وعلى هذا فإن الحكمة شئ غير منقسم لا يحتمل التدرج أو التبعض، فلا يمكن للإنسان أن يحصل على نصفها أو ربعها، مثلها كمثل الهدف، إن أصابه الرامى حصل عليها، وإن طاش سهمه فقدها، ولا عبرة بمدى قرب أو بعد السهم عن الهدف، أو مثل فاقد الحكمة كمثل الغريق، لا فرق فى اختناقه بين أن يكون فى القاع أو بالقرب من السطح(٢٤٩).

فالإنسان إما حكيم أو غير حكيم، فاضل أو شرير، دون أن تكون للفضيلة أو الرذيلة مراتب، أو يكون هنالك تدرج من الشر إلى الخير، إذ ليس فى العالم إلا اثنان حكيم ومغفل ولا شئ ثالث بينهما(٢٥٠).

وقد ارتد الرواقيون فى نظر الأستاذ ترنر إلى النظرية السقراطية فى أن الفضيلة واحدة، غير أن موضوعاتها متعددة، فزعموا أن الفضيلة ذات وجوه متباينة، مثل بعد النظر، والشجاعة، والعدالة (وتلك الأمور الأربعة قد اعتبرها مشتقات الفضيلة

---

(٢٤٦) برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢١٣- ٢١٤

(247) Zeller, Outlines. P.221; Turner, History of Philosophy P. 173

(248) Brehier, Chrysippe. 218- 219

(٢٤٩) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣١، Bevan, Stoiciens, P. 68

(250) Ardmann, A history of Philosophy vol I P. 191

الرئيسية، ووفقاً لهم يكون الرجل الحكيم شجاعاً بالضرورة مثلاً، فكل من حاز على فضيلة واحدة لابد أن يكون قد ملك جميع الفضائل)(٢٥١).

الأخلاق النظرية والأخلاق العملية:

يميز المؤرخون عادةً بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية لدى الرواقيين فهناك من ناحية الأخلاق الفلسفية البحتة التى ترمى إلى تحديد أصول علم الأخلاق كما قرره فيما بعد كانط، وهناك من ناحية أخرى، الأخلاق التى تتجه إلى التعليم وإلى تعريف الناس بالفضيلة(٢٥٢). فأما الأخلاق الأولى – أى النظرية، فهى الأخلاق الرواقية بمعنى الكلمة، أما النوع الآخر من الأخلاق، وهو الأخلاق العملية فهى أخلاق شعبية– إن صح التعبير – أخلاق تتعلق بالحياة اليومية وعلاقتها بكافة الأفراد العاديين، يقول برتراند رسل: "كانت لهم فلسفتان أخلاقيتان: أخلاق سامية التهذيب، اختصوا بها أنفسهم، وأخلاق أحط منها للسلالات الدنيا التى لا تدخل فيها حدود القانون"، وعلى الرغم من عدم قبول رسل لهذه الثنائية الرواقية فى الأخلاق وتسفيهه إياها إلا أنه لا يجد فيها تناقضاً منطقياً، فالأخلاق النظرية تظهر إذا فكر الفيلسوف الرواقى فى نفسه هو، عندئذٍ تبدو له جميع ما فى هذه الدنيا مما يسميه الناس طيبات غير ذات قيمة، ويبقى لديه الخير فى الإرادة وحدها أما إذا كان الفيلسوف الرواقى رجلاً عملياً يقوم بإدارة الإمبراطورية الرومانية كما كان مرقص أوريليوس، وكان من واجبه أن يراعى شئون المواطنين، فإنه يدرك تمام الإدراك أن هذا الكلام لا يجدى، فيعالج أمر الرعية التى لا يحفل بها الفلاسفة الرواقيون، وبالتالى يقبل معايير دنيوية عادية لقياس الخير والشر، كما أن واجبه الإدارى يحتم عليه تطبيق هذه المعايير، والأمر المهم هنا هو أن هذا الواجب نفسه جزء من الأفعال العليا التى يجب على الحكيم الرواقى أن يؤديها، أى أن الواجب الإداري، وإن كان صادراً عن أخلاق خاطئة أو قيم فاسدة من وجهة النظر الرواقية، إلا أن القياس بهذا الواجب فى حد ذاته أمر خير، فالإدارة تكون خيرة إذا ما اتجهت إلى تحقيق غايات معينة ليست خيراً أو شراً بالذات، فإن القانون الأخلاقى

---

(251) Turner, History of Philosophy.P. 172
(252) Brehier, Chrysippe P. 239

يقضي بأن يتصرف الحكيم على النحو الذي يعتقد أحد من الناس أن هذا التصرف يسعده بغض النظر عما إذا كان هذا التصرف يسعده حقاً أو يشقيه[٢٥٣].

وكذلك لم يجد الأستاذ روديـيه فـي التفرقة الرواقية بين الأخلاق النظرية والعملية ثمة تناقضاً، فعمل على تبيان ما في الأخلاق الرواقية من منطقية، وذلك يتأتى في نظره على الطريقة التاريخية، إذ أن هذه التفرقة لم تظهر إلا في دور متأخر، في الجيل الثاني أو الثالث للرواقية عند أمثال ديوجانس البابلي وتلميذه أنتيباتر، بينما لا نلمح سوى شذرات غامضة لهذه التفرقة لدى الرواقيين الأوائل من أمثال كريزيب، وسبب ذلك التغير في مفهوم الفضيلة العليا، هو ما نشأ عن خصومة عنيفة بيين كرينادس الأبيقوري والرواقية، حينما انتقد المثل الأعلى الرواقي من حيث هو أمر لا يمكن تحقيقه، ومن ثم استحال وجود الحكيم، وتعذر على الناس أن يكونوا فضلاء، وبازاء هذا الهجوم العنيف اضطر الرواقيون إلى الدفاع عن مذهبهم بعد أن حاولوا التخفيف من حدة المثل الأعلى الذي نادى به أسلافهم فأرجعوا الأخلاق إلى ما يسمى بالملائمات لا إلى الفضائل العليا.

فما المقصود بالملائمات Officia؟ إنها مرادفة تقريباً لفكرة المفضلات أو الأشياء المفضلة التي قال بها بانتيوس الرواقي الذي تابع هريلوس وديوجانس البابلي وأنتيباتر.

لقد اضطر الرواقيون إلى القول بما يسمى المفضلات، ويقصد بها أشياء تكون في نظرنا أكثر قيمة من سواها، فنفضلها على غيرها، وهذه الأشياء هي موضوع النزعات الفطرية في الإنسان، وهي تتفق مع طبيعتنا كالصحة مثلاً، وهي الأشياء المتوسطة بين الخير والشر. والفعل المناسب أو الواجب، هو الفعل الذي يتجه إلى تحقيق هذه المفضلات، إلا أن الفرق بين الفعل المناسب أو الواجب وبين الفعل المستقيم وهو الفضيلة الحقة، فرق كبير. لهذا فإن الحكيم يقوم من ناحية بالأفعال المناسبة، كأن يبحث عن الصحة أو غيرها من مطالب النزعات الفطرية، ويبقى من ناحية أخرى على استعداد لأن يعدل عن سلوكه ليؤدي فعلاً مستقيماً، كأن يتجه من تلقاء نفسه إلى المرض إذا أدرك أنه قدره، لهذا كان من المهم التميز

---

[٢٥٣] رسل، تاريخ الفلسفة اللغربية. ص ٤٢٤- ٤٢٥

فى الفعل المناسب بين الغاية المنشودة وبين ما يتحقـق بالفعل[٢٥٤]، فعلى المرء أن يسعى وليس عليه إدراك النجاح.

نعـود الآن إلى وجهة نظـر رودييـه فيمـا يختـص بالتنـاقض الظـاهرى فـى الأخلاق الرواقية فهو يرى أن هذا التناقض أو الخلط، قد حدث نتيجة أن ديوجانس وأنتيباتر أرادا أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا على الرغم من إرجاعهما الأخلاق إلى الملائمات لهذا فقد اضطرا إلى القول بأن الفضائل العليا والملائمات شئ واحد.

وخلاصة القـول، إن الرواقيين الأول أنكروا كـل صفة أخلاقيـة للملائمات، واستبقوا الفضيلـة العليا خـيراً أسمى، بينما لجأ المتـأخرون منـهم جميعـاً اللـهم إلا أرسطون الخيوسى إلى قبـول الملائمات مع الفضـائل العليـا، وذلـك تحـت ضغـوط عنيفـة مـن أعدائـهم، وبـهذه الطريقـة التاريخيـة، حـاول رودييـه أن يفـهم تنـاقض الرواقيين[٢٥٥].

المجتمع أو النزعة الكونية:

يبدو أن أغلـب الإمبراطوريات السابقة علـى الإمبراطوريـة الإغريقيـة، قـد قـامت على أساس النزعـة نحـو العنصرية، ولقد كـانت الأيدولوجيـة الأثينيـة دائمـاً أيدولوجية انفرادية، وكـان الأثينيـون يفرقـون تفريقاً واضحـاً بيـين الإغريقـى وغـير الإغريقى، كمـا كـانوا يـرون أن الـبرابرة عـاجزون عـن بلـوغ الثقافـة التـى حققـها الإغريق[٢٥٦].

وقد ربى أرسطو تلميذه الاسـكندر على هـذه الأيديولوجية، على الاعتزاز ببلاد اليونان وحضارتها وعلى رفعها فوق سائر أمم الأرض التى لا يمكن فى نظـره أن تعامل هى وشعوبها على قدم المسـاواة وشعب اليونـان، ولكـن الاسـكندر اتخـذ شيئاً فشيئاً سياسة مختلفة كل الاختلاف عـن سياسـة معلمـه، فانتهى إلى فكـرة المـزج بين شعبى اليونان وفارس وإشراكهما معاً فى الحكم الموحد، لا فرق بين أحدهمـا وبين الآخر وقد اجتمع الاسكندر فى مصر برجل من كبار مفكريـها، وأعجـب برأيه فـى أن

---

[٢٥٤] د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص٢١٨-٢١٩

Erdmann, A History.. Vol I,P. 191

[٢٥٥] د. بدوى خريف الفكر اليونانى. ص ٤٤-٤٩

[٢٥٦] برنز، المثل السياسية ص ٩٠-٩٢

الإله، هو ملك الناس أجمعين، وقد عبر الاسكندر تعبيراً فلسفياً عن هذا الرأى، فقال: إن الإله أب مشترك لجميع الناس، و إن كان يعتبر الفاضلين من بينهم أبناءه الأخصاء، لذلك قامت التفرقة الحقيقية بين الناس عند الإسكندر على أساس فضائلهم ورذائلهم وحدها، بخلاف نصيحة أستاذه أرسطو له، فأثبت جيوش الإسكندر أن التفرقة العنصرية لا يمكن اجراؤها و قد مهد الإسكندر الطريق بفتوحاته إلي تحول فكري و عملي سينتهي إلي فلسفة الرواقيين في المدنية العالمية(٢٥٧).

لقد اعتقد الرواقيون أنه مهما بلغ استقلال الحكيم عن العالم المحيط به، واستغناؤه عن كل شيء مكتفيا بنفسه، فإنه مع ذلك متصل لا محالة ببني جنسه، و هو بما ركب فيه من نفس عاقلة، يدرك أنه جزء من الكون، و لذلك فهو يضطر إلي العمل من أجل الجميع ويدرك أيضاً أنه ينتسب إلى جميع الكائنات العاقلة فى الطبيعة، التى لا تختلف نوعاً ولا تقل عنه فيما لها من حقوق، وإنهم خاضعون بنفس قانون الطبيعة والعقل الذى يخضع هو له، كما يدرك كذلك أن الطبيعة إنما أرادت بهؤلاء جميعاً أن يعيشوا معاً فى مجتمع واحد، يعمل الواحد من أجل الآخر، فقد جبلت فى الإنسان غريزة الاجتماع التى تقتضى شرطين: العدالة والحب بين البشر، وهذان الشرطان هما أساس الجماعة فاعتبر الرواقيون لذلك جميع الحكماء أصدقاء بالطبع، وإذا كانوا قد نادوا بأن الحكيم يجب أن يكتفى بنفسه ولا يكون مفتقراً إلى الحاجات الخارجية بقدر الإمكان، فإنهم لم يرتضوا ذلك فيما يختص بالصداقة، لذلك اعترفوا بالأهمية الأخلاقية لكل العلاقات الإنسانية، فنصحوا بالزواج، على أن يكون ذا طبيعة نقية أخلاقية، ويذهب تسلر إلى أن زينون قد تابع فى هذا الصدد المدرسة الكلبية متابعة كبيرة، حتى قيل عن الكتاب الذى وضعه زينون تحت اسم "في الدولة" أنه قد كتب على ذيل كلب(٢٥٨).

وسواء أكانت فكرة المدينة العالمية، قد استمدها الرواقيون- كما يذهب الدكتور بلدى والأستاذ برنز وغيرهما- من الإسكندر الأكبر، أم لم يأخذوها منه مباشرة، أو أنهم قد تابعوا فى ذلك الكلبيين على نحو ما ذكر تسلر، فإنه من الثابت أن هذه الفكرة تتناسب تماماً والنسق الفلسفى الرواقى، حتى إن منطق الفلسفة

---

(٢٥٧) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية ص ٧٣-٧٧، برنز، المثل السياسية ص ٩٢

(258) Zeller, Outlines. P. 224

الرواقية يحتم فى نظرى أن تنتهى إلى هذه الفكرة، فإن هناك وحدة الوجود القائمة على أساس سريان النار الإلهية في الكون كله، فترتبط بين أجزاؤه التي لا حدود بينهما كما تدلنا نظرية المداخلة، و تجعل هذه النار الأثيرية من الكون عالما واحدا بين أجزاؤه علاقات مستمرة يعبر عنها في العلم الطبيعي بالتيارات الهوائية بين الأجسام و العقول، و هذا مذهب الرواقية في التعاطف العالمي الذي لا يجب أن يقف عند حدود معينة، بل يمتد حتي يشمل الإنسانية جمعاء، التي يحكمها و يحكم العالم كله قانون واحد (لوغوس).

اعتبر الرواقيون الإنسانية بأسرها أسرة واحدة لا تعرف حدوداً ولا فروقاً، ومن ثم فلا داعى للتفريق بين بنى البشر فى المعاملة، ذكر فلوطرخس أن لزينون كتاباً عنوانه الجمهورية، وكان هذا الكتاب موضع إعجاب. قال زينون فى بدايته: "لا يجب على البشر أن يعيشوا متفرقين فى مدن وشعوب، لكلٍ منها قوانينها الخاصة، إذ أن جميع البشر مواطنون ما دامت لهم حياة واحدة ونظام واحد للأشياء (كوزموس)، مثلهم كمثل قطيع مؤتلف تحت قاعدة وقانون مشترك، وما كتبه زينون وكأنه فى حلم، قد حققه الإسكندر"[٢٥٩]. وقال سنكا "إن اتصال الإنسان بالإنسان فى المجتمع، لدليل على وجود قانون مشترك يحكم البشرية " لهذا قرر"أن واجب الإنسان أن يساعد أخاه الإنسان"[٢٦٠]. وقال مرقص أوريليوس: "إن مدينتى ووطنى هى روما بمقدار ما أنا أنطونينوس، أما اعتبارى إنساناً، فمدينتى ووطنى هو العالم"[٢٦١].

ولكن هل كان الرواقيون يرمون بذلك إلى إقامة قوة سياسية، ذات كيان مادى؟

يقول تسلر "لقد حلت النزعة الكونية محل السياسة عندهم"[٢٦٢]. ومعنى هذا كما يقول برهييه: "أن هذه النزعة الكونية أو العالمية الرواقية لم تكن تحمل فى الأصل أى معنى سياسى، ذلك أن المدن البشرية تتضمن فروقاً وعدم مساواة بين الرجال، وأما المدينة الإلهية التى هى العالم، فهى على العكس من ذلك

---

(259) Brehier, Histoire de la Philosophie t. I. P. 330

(٢٦٠) برنز، المثل السياسية الغربية. ص ٩٣- ٩٤

(٢٦١) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٢١

(262) Zeller, Outlines. P224

تتساوى فيها كل الكائنات العاقلة وهذه الجماعة الطبيعية المكونة من الكائنات العاقلة، تقوم فوق الجماعات السياسية، ولم يفكر الرواقيون قط فى إمكان تحقق هذه الجماعة المعنوية فى مدينة أرضية، فلقد كان الرواقيون محافظين، يرون أن من واجبهم قبول النظم التى تواضعت عليها المدن ومن ثم لم يحتجوا مطلقاً ضد الرق، ولكن نزعة الرواقيين العالمية قد قدر لها على طول الزمن أن تمتزج امتزاجاً تاماً بالفكرة الرومانية عن القانون، وكانت مصدر إيحاء المشرعين الذين وضعوا القانون الرومانى"[٢٦٣].

لقد دافع مرقص أوريليوس عن "سياسة يكون فيها قانون واحد للجميع" سياسة تعمل على المساواة فى الحقوق، وفى حرية الكلام ، وعلى حكومة ملكية تحترم قبل كل شئ حرية الرعية" وكان لهذا المثل الأعلى أثره فى التشريع[٢٦٤]. فبثت الرواقية فى العالم الرومانى مبادئها فى القانون الرومانى، ويظهر أن قواعد التشريع الرومانى إن لم تكن كلها مشتقة من الفلسفة الرواقية، فهى على الأقل ملائمة لروح الأخلاقيات الرواقية، وذلك لأن نصوص القانون الرومانى، هى من صنع كبار المشرعين الرومان فى القرن الثانى الميلادى، وكانوا جميعاً متأثرين بالرواقية[٢٦٥].

---

[٢٦٣] برهييه، من الحكيم القديم ص ٢٧- ٢٨، Brehier, Chrysippe. P. 262

[٢٦٤] رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص ٤٢٧

[٢٦٥] د. أمين، الفلسفة الرواقية . ص ٢٣٠- ٢٣٧،
Ency. Britannica Vol. 19 P. 448, Vol, 21 P. 432

الباب الثاني

انتقال الأصول الرواقية

إلى الفكر الإسلامى

عرضنا فى الباب السابق للرواقية فى أصولها اليونانية والرومانية، وسنتكلم فى هذا الباب عن انتقالها للفكر الفلسفى الإسلامى، ولكن يجدر بنا أن نمهد لذلك بفصل صغير عن انتقال الفلسفة اليونانية عامة إلى العالم الإسلامى.

الفصل الأول

انتقال الفلسفة اليونانية للعالم الإسلامى

يكاد الإجماع ينعقد بين مؤرخي الفلسفة على اختلاف جنسياتهم واتجاهاتهم على أن الفلسفة اليونانية، قد أثرت تأثيراً بالغاً في الفكر الإسلامي بشتى ضروبه، بل إن بعض المستشرقين منهم من قد اشتط في القول - مثل سنتلانا - حتى قال إن "العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء الإسلام. ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية، لا مجرد إلمام وهذا لا يحتاج إلى برهان، بل نعول فيه على العيان"[1]، وقد قرر مثل هذا القول أيضاً إرنست رينان في كتابه: "ابن رشد والرشدية". وهكذا فإنا نرى طائفة من كتاب الغرب- كما يقرر ألفرد جيوم- تذهب إلى أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا خليطاً من آراء القدماء لا تجانس بين مواده المتنوعة، "وإلى أن الشعوب الناطقة بالضاد، لم تفعل شيئاً أكثر من أنها استولت على الفلسفة اليونانية، التي كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا والمثقفين من أهل حران الوثنيين، ثم أضافت إليها بعض عناصر استمدتها من فارس والهند"[2].

ولئن نبذنا هذا الزعم المسرف القائل بأن العلوم الإنسانية برمتها قائمة على علوم اليونان فإنا مع ذلك، نقرر حقيقة لا يمكن إنكارها وهي أن الفلسفة الإسلامية بفروعها الأربعة، قد تأثرت، بدرجات متفاوتة، بالفلسفة اليونانية. فبالنسبة لفلاسفة الإسلام، نتفق مع رينان على أنهم "قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً كاملاً، ولم يبدعوا فيها على الإطلاق"[3]، أما فيما يتعلق بعلم الكلام، فإنه أيضاً قد "شابته عناصر يونانية، ومزج بالعلوم الفلسفية"، وذلك لأن المتكلمين كانوا في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية[4]. وإذا انتقلنا إلى الفريق الثالث من مفكري الإسلام، أعني الصوفية، فإننا نجد أنه: كما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقول المسلمين، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميتا فيزيقي تأثر

---

[1] سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ٢

[2] الفرد جيومن تراث الإسلام، ج١ . ص ٢٢٣

[3] د. النشار، نشأة الفكر، ج١. ص ٢٨

[4] د. النشار، نشأة الفكر، ج١ ص ٣٠

بكل ما حوله من فلسفات..."[٥] ونجد أخيرا أن علم أصول الفقه - كما يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق - قد نفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالا وثيقا، بعد أن وضع المتكلمون أيديهم عليه منذ القرن الرابع الهجرى[٦]. ويؤكد أستاذنا ذلك حيث يقرر أن تأثير اليونان عامة، ومنطق الرواقيين بصفة خاصة قد امتد إلى علم أصول الفقه، وأن هناك عناصر رواقية فى نقد الأصوليين والفقهاء الهدمى لمنطق أرسطو وبذلك مال فريق من الأصوليين إلى الرواقية[٧].

ولم يكن انتقال العلوم اليونانية القديمة إلى الإسلاميين بواسطة سبيل واحد بعينه، بل تم ذلك عن عدة طرق متباينة، ويقول سنتلانا فى هذا الصدد: "إن اتصال العرب إلى معرفة الفلسفة اليونانية لم يكن عن طريق واحد، بل إنه وقع على طرق شتى، منها: مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة، ومنها الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد هذه المذاهب على عادة تلك الأعصار، ومنها الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لا سيما على يدى السريانيين، ومنها مطالعة كتب الفنون كالطب والكيمياء والصناعة لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن الأول للمسيح، فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب.."[٨]، وفيما يلى أذكر بتفصيل أكثر قليلا ما أوجزه سنتلانا فى فقرته السابقة، فأقول إنه يمكن حصر وسائل انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى فيما يأتى:

أولا- السريان: هم الذين نقلوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكيا ونشروها فى الشرق وحملوها إلى مدارس الرها ونصيبين وحران وجند يسابور، وكانت سورية هى البلاد المتوسطة حيث التقت أكبر دولتين فى هذا العهد: دولة فارس ودولة الروم، وقام النصارى السريان من نساطرة ويعاقبه بترجمة الكتب اليونانية إلى العربية، بعد أن نقلوا كثيرا من العلم والفلسفة إلى لغتهم، وقد امتد عصر الترجمة للكتب اليونانية الفلسفية على أيدى السريان من القرن الرابع الميلادى إلى

---

[٥] د. النشار، نشأة الفكر، ج١ ص ٢٩

[٦] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٥، ص ٢٤٩

[٧] د. النشار، مناهج البحث. ص ١٠، ١٤

[٨] سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ٥١

القرن الثامن تقريبا، وأول مترجم يذكر باسمه هو بروبوس Probus ومن أشهر مترجمي السريان أيضا سرجيس الرسعني أو (سرجيوس الرأسعيني) الذي أحاط بالعلم السكندري كله[٩]. وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربي، فترجم يعقوب الرهاوي Jakob Of Edessa (حوالي ٦٤٠ – ٧٠٨ م) كتب اليونان في الإلهيات وقد اشتغل إلى جانب الترجمة بالفلسفة، وله كتاب الذخائر، الذي وضعه بالسريانية، وأشار فيه إلى رأي من يزعم أن الألوان والروائح والعطور والأصوات أجسام وليست أعراضا، ويذكر يعقوب أنه قابل رئيس هذه الضلالة وناقشه وأبطل أدلته[١٠].

ثانيا – الكنائس النصرانية: وقد بذل رجال الكنائس، وبخاصة النسطورية، أكبر الجهد في دراسة علوم اليونان[١١]. فمع انتشار الدين المسيحي، وجدت نزعة من التوفيق بين الثقافة اليونانية والمسيحية، يمثلها بصفة خاصة يحيي النحوي ثم تلميذه اصطفن الاسكندري.

ثالثا – الرها ونصيبين: كانت اللغة اليونانية تدرس في الأديرة بجانب اللغة السريانية، وقد كانت الأخيرة لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية الفارسية وقد أنشئت مدرسة الرها عام ٣٦٣ م في بلاد فارس، فنشرت المعارف اليونانية، ثم أغلقت عام ٤٨٩م[١٢]، ولكنها افتتحت ثانية في نصيبين، وكلتا المدينتين تقعان فيما بين النهرين، شمالي العراق. أما مصدر انتشار العلوم اليونانية في هذه المنطقة، فيرجع إلى أن فيروس، الذي كان شريكا لماركوس أوريليوس الرواقي في حكم الإمبراطورية الرومانية، قد ذهب إلى الشرق،ليقود الجيش الروماني بنفسه عام ١٦٢م، وفي نهاية هذه الحملة استولت روما على النصف الغربي من بلاد ما بين النهرين، وأصبح أمير الرها تابعا لروما وصارت بلدة حران مدينة حرة، تحت الحماية الرومانية[١٣]. وقد عرفت فلسفة أفلاطون والرواقيةفي مدرسة الرها الديصانية، حينما

---

[٩] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص١٩، ٢٥

[١٠] د. أبو ريدة، النظام. ص٩ هامش ٣، كذلك د. النشار، نشأة، نشأة الفكر ج٢ ص ٢٤٦

[١١] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠-٢١

[١٢] نفس المصدر ص ٢١

[١٣] أوليري، علوم اليونان. ص ١٥

حول هرمونيوس بن ديصان تلك الفلسفات من أثينا[١٤]، وهناك شواهد صريحة بأن هرمونيوس، وهو المؤسس الأول لفرقة الديصانية، قد درس في اثينا حوالي العصر الذى ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية ويقول ميتشيل الذى اكتشف بعض وثائق البردى: "إن المقالات التى رد بها على ابن ديصان، تستحق النظر من حيث أنها تبين تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقيين حول مدينة الرها"[١٥]. ويلاحظ هـ . هـ شيدر في مقال له عن ابن ديصان الرهاوى فى مأثور الكنيسة اليونانية والسريانية "أن بعض نواحي مذهب ابن ديصان تجعلنا نضعه بين الرواقيين، وينقل فورلانى فى مقال له "عن رواقية ابن ديصان الرهاوى"، عن سرجيوس الرأس عينى، ملاحظة لسرجيوس، يقرر فيها موافقة ابن ديصان للرواقيين فى تجسيمهم كل شئ حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية، ويذكر فورلانى أن سرجيوس عرف رأى الرواقيين من شراح أرسطو، وأن الحاقه ابن ديصان بهم فيما كانوا يذهبون إليه يدل على أنه كان يعرف رأى الديصانية[١٦].

وقد وجدت نصا هاما، لم ينتبه إليه- فيما أعلم - أحد من الباحثين، ويؤكد هذا النص تأثر الديصانية بالرواقية، وهذا النص التقطته من كتاب التنبيه والإشراف لأبي الحسن المسعودى (المتوفى سنة ٣٤٥هـ) ففى معرض حديثه عن ملوك الروم، يقول المسعودى: "الثامن عشر: مرقس، ويسمى أوراليوس، قيصر، ملك تسعة عشرة سنة، وفي ملكه، أظهر أبرديصان مقالته، وكان أسقفا للرهاء من بلاد الجزيرة، وإليه تضاف الديصانية من أصحاب الاثنين..."[١٧] وواضح فى هذا النص الذى يرجع إلى القرن الرابع الهجرى اقتران برديصان مؤسس الديصانية بالإمبراطور الرواقى المعروف مرقص أوريليوس.

رابعا - حران: يعتبر الأستاذ سويتمان حران المركز الثقافى الأول لانتشار الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى[١٨]، وكانت حران التى تقع ما بين النهرين

---

[١٤] د. النشار، نشأة الفكر، ج١. ص ٧٦

[١٥] بينيس، مذهب الذرة، ص ١٤٤

[١٦] د. أبو ريدة، النظام. ص ٧٧ الهامش

[١٧] المسعودى، التنبيه والإشراف. ص ١١٣

[١٨] Sweetman, Islam…; Vol.I; P. 84 كذلك أحمد أمين، ضحى الإسلام ج١. ص٢٦٨

قريبة من الرها، وقد سكن حران كثير من اليونانيين على أثر فتح الإسكندر ، وقد نشروا فيها ثقافتهم، وظلت على اتصال وثيق بالفكر اليوناني، فتكون لأهلها دين عرف فيما بعد بدين الصابئة، ومما هو جدير بالذكر، أن هناك نوعين من الصابئة كثيرا ما يخلط بينهما الباحثون : صابئة القرآن، وهم فرقة يهودية مسيحية تنتمي إلى يوحنا المعمدان، نشأت في فجر المسيحية ما بين النهرين، أما الفرقة الأخري، فهم صابئة حران الناطقين بالسريانية[١٩]، وهم ما نقصدهم ها هنا. و قد نقل مروان الثاني آخر الخلفاء الأمويين مركز الخلافة إلي هذه المدينة ومن المرجح أن تكون مدرسة الإسكندرية التي انتقلت إلي أنطاكية وبقيت بها حوالي ١٣٠ أو ١٤٠ سنة، قد انتقلت بُعد ذلك إلي حران علي يد تلميذين غير معروفين، حيث استمرت الدراسة في حران ٤٠ سنة، ثم ارتحل تلاميذها إلي بغداد سنة ٢٧٩هـفي خلافة المعتضد[٢٠].

وكان الحرانيون يدرسون الآراء الأفلاطونية والفيثاغورية، "وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد[٢١]". ولعل المثل الآتي يكشف عن وجود تشابه بين الرواقية والحرانية في قبولهما فكرة الرجعة الأبدية، فلقد زعم الحرانيون "أن طبيعة الكل تحدث في كل إقليم من الأقاليم المسكونة، على رأس كل سنة وأربعمائة وخمس وعشرين سنة، زوجين من كل نوع من أجناس الحيوانات، ذكرا وأنثى، من الإنسان وغيره، فيبقى ذلك النوع تلك المدة، ثم إذا انقضى (الدور) بتمامه انقطعت الأنواع: نسلها وتوالدها، فيبتدئ (دور) آخر، ويحدث قرن آخر من الإنسان والحيوان والنبات..... وهكذا أبد الدهر"، ثم يرجع الشهرستاني مذاهب التناسخيين والحلوليين إلى فكرة الحرنانية السابقة، فيقول: "وإنما نشأ أصل التناسخ والحلول من هؤلاء القوم، فإن التناسخ هو: أن تتكرر " الأكوار والأدوار ، إلى ما لا نهايةله، ويحدث في كل "دور" مثل ما حدث في الأول "[٢٢].

---

[١٩] يوحنا قمير، الفلسفة العربية. ص ٢٠، ص ١١٢

[٢٠] ماكس مايرهون في الترتث اليوناني. ص٧١

[٢١] دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص٤٢

[٢٢] الشهرستاني، الملل، ج٢ ص٧٨٤- ٧٨٥

مثال آخر أذكره ربما يكشف عن تشابه آخر بين الرواقية والحرنانية، يقول فخر الدين الرازي: "وأما الحرانيون فقد أثبتوا خمساً من القدماء، حيان فاعلان: البارى والنفس، وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة، وهى الأرواح البشرية والسماوية، وواحد منفعل وهو الهيولى، واثنان لا حيان، ولا فاعلان ولا منفعلات، وهما الدهر والفضاء"[٢٣]. وقد رأينا أن الرواقيين قد قالوا بهذه الثنائية بين الفاعل والمنفعل، وأن الله والنفس الإنسانية وهى مبدأ الحياة، كلاهما فى المذهب الرواقى فاعلان، وإن لم تكن النفس الإنسانية عند الرواقية قديمة، كما هو الشأن لدى الحرانيين، أما رأى الحرانيين فى الدهر والفضاء، فهو مشابه لتصور الرواقيين لهما، إذ أن الزمان والخلاء من الأمور اللاجسمية، وكل منهما عار عن الكيفيات[٢٤]، ومن ثم لا يمكن القول عنهما أنهما حيان أو فاعلان أو منفعلان كما قال الحريانيون.

خامساً – جند يسابور: أسس كسرى أنو شروان، فى فارس بمدينة جند يسابور معهدا للدراسات الفلسفية والطبية، وكان أساتذة وأطباء المعهد من الهنود واليونان، وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح العربى[٢٥]، وقد كانت هذه المدرسة الطبية، وارثة الطب اليونانى، والفلسفة اليونانية فى الشرق[٢٦] ومن أطباء هذه المدرسة المشهورين جورجيس بن بختيشوع، ويوحنا بن ماسويه الذى تتلمذ عليه حنين بن إسحاق، وقد بدأت مدرسة جنديسابور تفقد أهميتها من عام ٢٤٣ هـ تقريباً[٢٧].

سادساً- المجوس: كان مذهب المجوس أكثر الأديان الفارسية المختلفة انتشاراً فى بلاد الكلدان، وترجع هذه النحلة إلى أصل ميدى، والمجوس سحرة ومنجمون وعرافون وأطباء، فاستوعبوا العلوم البابلية، وعملوا على نشرها، ويذهب "كيمو" إلى أن المجوس مستندين إلى التنجيم الخاص بما بين النهرين ونظرية الرواقيين فى القضاء والقدر، قد وصلوا إلى نظرية الاحتراق العام الرواقية، وقد جاءت هذه العقيدة المجوسية مكملة لعلم الآخرة، ونهاية العالم عند الإيرانيين، وقد

---

(٢٣) الرازى، محصل أفكار. ص٥٦

(24) Rivaud, Histore de la philosophie, tI, P. 372

(٢٥) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ص٢٤- ٢٥

(٢٦) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢ ص ١٢

(٢٧) ماكس مايرهوف، فى تراث اليونان. ص٥٧

ظهرت هذه العقيدة فى عهد السيلسيين، ومن المعروف أن ديوجانس البابلى قد جاء من سيلسيا فى القرن الثانى قبل الميلاد، وتولى رياسة الرواقية بعد كريزيب(٢٨).

وقد قامت بين المجوس والمسيحيين مناقشات حامية، ولا سيما الأرمن وأهل الشام، حول مسألة الخير والشر، ألهمت أهل الجدل من المسيحيين كتبا فى الرد على المجوس، وهى كتب مفقودة الآن، فوجد العرب أنفسهم، لدى فتحهم بلاد فارس، أمام هذا الجو الثقافى الغزير الجوانب(٢٩).

وهكذا يتضح أن الفلسفة اليونانية كانت منتشرة فى بلاد الفرس، وأنها راجت أيام كسرى أنوشروان الذى حفل بها، كما أن الملك سابور بن أردشير، قد أمر بنقل الفلسفة اليونانية من لغتها الأصلية إلى الفارسية(٣٠). ولا شك أن العرب عندما فتحوا بلاد فارس وجدوا هذه الآثار الفلسفية اليونانية، ولكن يقول ابن خلدون فى مقدمته: "ولما فتحت أرض فارس، ووجدوا (أى العرب) فيها كتبا كثيرة، كتب سعد ابن أبى وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه فى شأنها ونقلها للمسلمين فكتب إليه عمر، أن اطرحوها فى الماء، فإن يكن ما فيها هدى، فقد هدانا الله بأهدى منها، وإن يكن ضلالا، فقد كفانا الله، فطرحوها فى الماء أو فى النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا"(٣١). فهل ذهبت حقا علوم الفرس كلية في ذلك العصر المبكر علي ما يحكي ابن خلدون ، أم أن حكايته تتسم بالمبالغة ؟ يعلق الشيخ مصطفي عبد الرازق علي هذا النص لابن خلدون قائلا : "و مهما يكن من أمر هذه الرواية، فإنها لا تثبت أن آثار الفرس محيت كلها،

غير أنها تدل علي أن ما وصل إلي العرب من مؤلفات الفرس هو دون ما وصل إليهم من مؤلفات اليونان مثلا "(٣٢).

سابعا – الرومان: و كانوا يعيشون بين العرب ، و كان العرب يقتبسون منهم ثقافتهم عن طريق الشام ، حيث كان محكوما بالرومان وقت الفتح الإسلامي و سلطة

---

(٢٨) أورسيل، الفلسفة فى الشرق. ص٨٥– ٨٧

(٢٩) جردييه، قنواتى، فلسفة الفكر الدينى، ج١ ص٥٨

(٣٠) سلطان محمد، كتاب الفلسفة العربية والأخلاق، ج١ القاهرة، مطبعة المعارف ١٣٢٩هـ. ص٥٢

(٣١) ابن خلدون، المقدمة. ص ٢٣٣

(٣٢) مصطفي عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام . ص٣٩

الرومان عليه أكبر من سلطتهم علي العراق، لقرب الأخير من أعدائهم الفرس، لقد كان بالشام عرب كثيرون و رومان كثيرون، اختلطوا اختلاطا تاما[٣٣] و من المعروف أن الإمبراطورية الرومانية، كانت الميدان الثاني لظهور الفلسفة الرواقية، و بخاصة في جانبها الأخلاقي، وربما كان هذا يفسر ما ذهب إليه سنتلانا من أن الأخلاق الرواقية كانت سائدة في الشام و مصر[٣٤].

و يذكر ابن تيمية أن الكتب الرومية قد عربت في حدود المائة الثانية الهجرية[٣٥]. و يروي ابن خلدون عن أبي جعفر المنصور أنه بعث إلي ملك الروم، أن يبث إليه الأخير بكتب التعاليم، "فبعث إليه بكتاب اقليدس وبعض كتب الطبيعيات فقرأها المسامون وأطلعوا علي ما فيهما ، وازدادوا حرصا علي الظفر بما بقي منهما وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصا، وأوفد الرسل علي ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، و بعث المترجمين لذلك فأوعي منه واستوعب وعكف عليهما النظار من أهل الإسلام، و حذقوا في فنونها و انتهت إلي الغاية أنظارهم فيها و خالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول، و اختصوه بالرد و القبول[٣٦] ونلاحظ علي كلام ابن خلدون هذا أنه يبين أن في عهد المنصور قد نقلت إلي الإسلاميين كتب في الطبيعيات، كما استطاع الإسلاميون بواسطة الكتب التى نقلت في عهد المأمون، أن يخالفوا أرسطو ويعارضوه، ومن ثم لم تكن الكتب اليونانية التي دخلت إلي العالم الإسلامي عن طريق الرومان، أقول لم تكن كتبا أرسطية فقط بل منها كتب معارضة لأرسطو أيضا .

ويذهب الأستاذ أ. ج. أربري إلي أنه منذ اللحظة التي ولي فيها معاوية الشام، و هو يفكر بعقلية الحاكم المستنير في الإفادة من علوم اليونان، ومن قبل رغب الرومان أنفسهم في اكتساب علوم اليونان بعد أن فتحوا بلادهم، فأراد معاوية أن ينقل بدوره عن الرومان، كما نقل هؤلاء عن اليونان من قبل، وقد نجحت الدولة

---

[٣٣] أحمد امين ، ضحي الإسلام ، ج ١. ص٢٣٩

[٣٤] سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية . ص٩٤

[٣٥] ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبري ج ١ ص٤٢٥

[٣٦] ابن خلدون، المقدمة. ص ٢٣٣

الأموية في أن تنقل من الآثار العلمية الرومية الشيء الكثير(٣٧) إلا أن أريري لم يقدم لنا مثالا لما نقله معاوية بالفعل عن الرومان.

وإن صح القول بأن الاهتمام بعلوم اليونان كان في بداية العصر الأموي كان من الخطأ أن يصر دي بور علي أنه "لم يشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلي اللسان العربي إلا في عهد المنصور" حقا إن دي بور لا ينكر دور خالد بن يزيد (المتوفي عام ٨٥ م) في الترجمة، ولكنه يقصر عليه ترجمة كتب في الكيمياء فقط، فقال عن هذا الأمير الأموي "إنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلي العربي "(٣٨).

و الواقع أن خالدا لم يكن مهتما بالكيمياء فحسب، يقول الجاحظ: "وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيبا شاعرا، وجيه الرأي، أريبا، كثير الأدب حكيما وكان أول من أعطي التراجمة والفلاسفة وقرب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة، وترجم كتب النجوم و الطب والكيمياء والحروب والآداب والآلات والصناعات ...."(٣٩)، أما السيوطي فإنه يقول: "والمشهور أن أول من عرب كتب اليونان خالد ابن يزيد بن معاوية"(٤٠).

ويبين الصدر الشيرازي أن متفلسفة الإسلام(٤١) في العصر الأموي قد طالعوا كتب اليونان ، فيقول: "وقع بين أيديهم (أي المتفلسفة) مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتبهم كتب أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة "(٤٢). و يجمل السيوطي تاريخ دخول العلوم القديمة إلي المفكرين الإسلاميين في القول الآتي "فالحاصل من هذا كله أن علوم الأوائل دخلت إلي المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم، و لم تشتهر بينهم، لما كان السلف يمنعون من الخوض

---

(٣٧) أريري، تراث فارس. ص ٢٢

(٣٨) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ص ٣٥

(٣٩) الجاحظ، رسائل نشرها السندوبي. ص ٩٣

(٤٠) السيوطي، صون المنطق و الكلام. ص ٩

(٤١) لعله يقصد متفلسفة المسيحية الذين عاشوا في العالم الإسلامي، لأن أول من تفلسف من المسلمين كان الكندي في عهد الخليفة العباسي المأمون .

(٤٢) الشيرازي، الأسفار الأربعة. ج ١ ص ١٧

فيها، ثم اشتهرت في زمن البرمكي، ثم قوي انتشارها في زمن المأمون"، أما أول من أدخل الفلسفة إلي الأندلس فكان أمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم المتوفي عام ٢٣٩هـ[٤٣].

وصفوة القول أنه من المرجع أن تكون حركة ترجمة الكتب اليونانية إلي العربية قد بدأت في القرن الأول الهجري[٤٤]. ونشطت هذه الحركة وازدهرت في عصر العباسيين وبخاصة في عصر المأمون. فقد أتم المأمون ما بدأ به جده المنصور، فأقبل علي طلب العلم في مواضعه وداخل ملوك الروم - كما ذكرت - و أتحفهم بالهدايا وسألهم أن يمدوه بكتب الفلاسفة، "فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطاطليس وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم من الفلاسفة، فاستخار لهم مهرة التراجمة وكلفهم أحكام ترجمتها "[٤٥]، فوفد عليه العلماء والفلاسفة من كل قطر، و أصبحت بغداد في عهده كعبة طلاب العلم وناشريه، وورثت العاصمة العباسية مدينة أنطاكية بعد أن ورثت هذه المدينة الإسكندرية، وانتقل إليهما أهل حران والرها وجند يسابور للعمل في دار الحكمة[٤٦]، وهي المدرسة التي أنشأها المأمون عام ٢١٥هـ للترجمة في بغداد، ووضع علي رأسها يوحنا ابن ماسويه، وكان حنين الشاب أنشط من فيها من المترجمين، و بعد ٢٥ سنة تقريبا، جدد الخليفة المتوكل هذه المدرسة، و جعل حنين رئيسا لها[٤٧].

المترجمون أو النقلة:

أعتقد أنه ينبغي أن أعرض في إيجاز لبعض المترجمين ، ممن نقلوا إلي اللغة العربية الكثير من علوم اليونان، و كتبوا مؤلفات عربية لهم تعتمد علي مصادر يونانية، و يرجع إليهم الفضل في انتقال الفلسفة اليونانية إلي المفكرين الإسلاميين ولكن قبل هذا العرض لابد أن أذكر طرق هؤلاء المترجمين في الترجمة، لقد كان "للتراجمة في النقل طريقان يوحنا بن البطريق و ابن الناعمة الحمصي وغيرهما،

---

[٤٣] السيوطي، صون ص١٢

[٤٤] د. النشار، نشأة الفكر ج١ ص٦٧، مناهج البحث ص٥، فيدون ص ٦٤

[٤٥] صاعد، طبقات الأمم. ص٦٥

[٤٦] ماسينيون، نظرات. ص٨٥ - ٨٦

[٤٧] ماكس مايرهوف، في التراث اليوناني. ص٥٨

وهو أن ينظر إلي كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعني، فيبينها، وينتقل إلي الكلمة الأخرى، كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه ... الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن اسحق والجوهري وغيرهما، وهو أن يأتي إلي الجملة، فيحصل معناها في ذهنه، و يعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها، و هذه الطريقة أجود ... "[٤٨]. وأذكر من المترجمين ما يأتي:

١- حنين بن اسحق: كان يتقن اللغة العربية و اليونانية، وقد نزل ميدان الترجمة قبل السابعة عشر من عمره، و صنف المسائل المنسوبة إليه في الطب وفسر كتب أفلاطون وأرسطو[٤٩]. و يذكر صاحب الفهرست من بين الكتب التي ألفها حنين سوى ما نقل من كتب القدماء، كتاب "مذاهب اليونانيين"[٥٠]، و لاشك أن لهذا الكتاب، الذي فقد و لم يصلنا، أهمية كبيرة في تقديم صورة عن مذاهب اليونانيين القدماء لمفكري الإسلام و قد اعتمد بعض المؤرخين الإسلاميين مثل صاعد بن أحمد صاحب كتاب طبقات الأمم ، والقفطي في كتابه أخبار الحكماء، علي حنين بن اسحق و الفارابي في عرض المدارس الفلسفة اليونانية المختلفة[٥١]، بما فيها الفلسفة الرواقية كما سنري بعد قليل، أما الآن فإن ما أريد أن أقرره فحسب أن حنين، قد عرض للمدارس الفلسفية اليونانية المختلفة في كتاب ليس تحت أيدينا في الوقت الحاضر، ومن المرجح أن يكون هو الكتاب الذي أشار إليه ابن النديم، أو كتاب آخر لم أتمكن من الإطلاع عليه، عنوانه "نوادر الفلاسفة و الحكماء و آداب المعلمين القدماء" و للأسف لم ينشر هذا الكتاب الهام بعد، و توجد منه مخطوطة في مكتبة الاسكوريال (أسبانيا برقم ٧٥٦)، و ترجم هذا الكتاب قديما إلي الأسبانية والحبشية و العبرية، و ينسب ابن أبي أصيبعة (عيون ج١ ص٢٠١) إلي ابنه اسحق

---

[٤٨] السيوطي، صون. ص٩ - ١٠ كذلك الصفدي، الغيث المجسم في شرح لامية العجم، ج١ ص٤٦

[٤٩] البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص١٦

[٥٠] ابن النديم، الفهرست ص ٤١٠

[٥١] صاعد، طبقات الأمم ص٤٠، القفطي، أخبار الحكماء. ص٢٠

كتاب بعنوان "آداب الفلاسفة و نوادرهم" و يري اشتينشنيدر أنه مجرد تكرار لاسم كتاب أبيه حنين و أنه ليس لاسحق كتاب بهذا الاسم[٥٢].

٢- اسحق بن حنين: كان من ندماء المكتفي بالله، وله تصانيف كثيرة، وكان الغالب عليه علم الأحكام والطب[٥٣]. و يذكر القفطي كتاب تاريخ[٥٤]. اسحق ويعتمد عليه في بعض مواطن من كتابه، فيقول القفطي "يقول ابن حنين في تاريخه ....[٥٥]، و نحن لا نعرف شيئاً عن هذا الكتاب اللهم إلا عنوانه وهو بلا شك - كما يقول الدكتور جدعان ـ كان تاريخاً لحكماء وأطباء اليونان[٥٦].

٣- ثابت بن قرة الصابئ الحراني: عاش ما بين حوالي سنة ٢١٩هـ إلي سنة ٢٨٨هـ، وكان من أشهر العلماء الصابئة قبل انتقال مدرسة حران إلي بغداد وبعد المدرسة أقام في بغداد نشاطاً هائلاً في الترجمة، وكان من المقربين للخليفة المعتضد[٥٧] وقد كان "لثابت بن قرة كتاب جمع فيه ما ذكره جالينوس في سائر كتبه"[٥٨]، وقد جمع جالينوس في كتبه بين شتى الفلسفات اليونانية كما نعلم.

٤- عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي: ترجع أهمية هذا الرجل عندنا، إلى أنه مترجم كتاب الربوبية أو اثولوجيا ارسطوطاليس،و هو من المصادر المهمة لانتقال الفكر الرواقي إلى الإسلام ،كما سنرى فيما بعد و ترجم عبد المسيح أيضا كتاب الاغاليط لأرسطو، كما ترجم شرح يحيي النحوي على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو[٥٩].

٥- قسطا بن لوقا البعلبكي: و لد تقريباً في الخمس الأول من القرن الهجري الثالث، وتوفي عام ٣٠٠هـ، تنقل في أرجاء الإمبراطورية البيزنطية وعاد إلى سوريا،

---

[٥٢] د. بدوي، مقدمة الحكمة الخالدة لابن مسكويه ص ٤١، وكذلك مقدمة مختار الحكم لابن فاتك ص ٢

[٥٣] البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام. ص١٨

[٥٤] القفطي، تاريخ الحكماء ص٢٦٣

[٥٥] نفس المصدر ص٩٢

[56] Jadaanc, l'influence, P. 53

[٥٧] ماكس مايرهوف، التراث اليوناني. ص٧٢

[٥٨] المسعودي، التنبيه والإشراف. ص٦٣

[٥٩] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٦ - ٣٧

حيث نشأته الأولى، حاملا معه الكثير من المؤلفات اليونانية وقد أتقن قسطا اللغات العربية والسريانية واليونانية، وقد استدعي إلى العراق للترجمة من اليونانية إلى العربية فنقل معه إلى بغداد عددا وفيرا من المخطوطات اليونانية التي قام بتعريبها[٦٠]، و من بين المؤلفات اليونانية التي ترجمها ابن لوقا للعربية، كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس سأتحدث عن هذا الكتاب فيما بعد بالتفصيل و سيتبين عندئذ أن قسطا بن لوقا كان من أهم الشخصيات التي أسهمت في انتقال الفلسفة الرواقية إلى العالم الإسلامية و ثمة سبب آخر يجعلني أعطي لقسطا هذه الأهمية، وهو أن له كتابين يذكرهما ابن النديم و القفطي: أحدهما كتاب "نوادر اليونانيين "و قد نقله قسطا إلى العربية، أما الآخر فهو كتاب شرح مذاهب اليونانيين"[٦١] ولكن للأسف فقد هذان الكتابان اللذان كان لابد لهما قيمة كبيرة في عرض المذاهب الفلسفية اليونانية، ومن بينها المذهب الرواقي. أما السبب الثالث لأهمية قسطا بن لوقا عندنا هو انه تمكن خلال كثرة انتقالاته ووفرة اطلاعاته على المؤلفات اليونانية من معرفة آراء أفلاطون وأرسطو وكريزيب وجالينوس وغيرهم في طبيعة النفس، وأسفرت معرفة قسطا بهذه الآراء عن كتابته رسالة في "الفرق بين النفس والروح"، وقد نشرها الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق ببيروت عام ١٩١١، وسأعود إلى هذه الرسالة القصيرة عندما أعرض لتأثر فريق من الإسلاميين بفكرة الرواقية عن الروح ، وسنجد أن هذه الرسالة قد أثرت تأثيرا بالغا فيهم وقد ذكر رسالة الفرق بين النفس والروح كثير من مؤرخي السير والتراجم الإسلاميين ومنهم: ابن جلجل في طبقات الأطباء و الحكماء ص٧٦ وابن النديم في الفهرست ص١، و القفطي في أخبار العلماء ص١٧٣ وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء و غيرهم.

و هكذا نجد أنه كان لهؤلاء المترجمين أكبر دور في انتقال الفلسفة اليونانية بما فيها الفلسفة الرواقية إلى مفكري الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم، على أنه ينبغي أن نقول مع كرادي فو: "إن الترجمة، لم تكن الوسيلة الوحيدة في نقل

---

[٦٠] د. بدوي، في النفس، المقدمة. ص٣١ – ٣٦

[٦١] ابن النديم، الفهرست ص٤١٠، القفطي، تاريخ الحكماء ص٢٦٣

التعليم اليوناني إلى العالم الإسلام"[٦٢]. و قد عرضت فيما سبق لطرق الانتقال المختلفة.

الفلسفة اليونانية و الروح الإسلامية:

دخلت إذن الفلسفة في العالم الإسلامي، وهي كما يذهب أستاذنا تعبر عن حضارة تختلف عن جوهر حضارة الإسلام، و لكنه استعار بعض مذاهبها التي لا تعبر عن حضارة اليونان والتي تكون موافقة لحضارته، وسنرى كيف أخذ من الرواقية و هي تبتعد أشد الابتعاد عن الفكر اليوناني الحقيقي الممثل للأمة اليونانية[٦٣]، ويقرر الدكتور بدوي كذلك أن الروح الإسلامية تأخذ العناصر الشرقية الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة والتي امتزجت بها، فكأن الحضارة الإسلامية إذن لم تأخذ شيئا مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ، وإنما استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية[٦٤]. والرواقية أقل اصطباغا بالروح اليونانية من أية مدرسة أخرى من مدارس الفلسفة متى تناولناها بالبحث حتى الآن[٦٥]. وذلك لأن معظم مؤسسي الرواقية سوريين، فلا نستطيع أن نعتبر الرواقية من ثمار الفكر اليوناني وحده، بل هي ثمرة التداخل بين الغرب والشرق الذي نشأ في أعقاب فتوحات الاسكندر الأكبر.

من أجل ذلك اعتقد أن الفكر الفلسفي الإسلامي قد تعاطف مع الرواقية، وقد استهوته تعاليمها، وقد ساعد على ذلك أن الرواقية فلسفة دينية تهدف إلى تثبيت الإيمان في نفوس البشر، وقد رأينا أن اللاهوت عند الرواقيين يقوم على أساس مشاعر دينية راسخة كما أن الرواقية فلسفة أخلاقية بالدرجة الأولى تسعى إلى تخليص الإنسان من الشقاء، وتقدم طريق السعادة إليه، هكذا تتفق الفلسفة الدينية الرواقية مع الإسلام في الاهتمام بمسألة خلاص الإنسان مما يحيط به من شرور وآثام[٦٦].

---

[٦٢] كرادي فو، الغزالي. ص١٢٢

[٦٣] د. النشار، نشأة الفكر، ج١ ص٣٩

[٦٤] د. بدوي، التراث اليوناني، المقدمة ص ى

[٦٥] رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص٤٠٠

(66) Jadaane , l'influence , p. 53

الفصل الثالث

المصادر التي استمد منها

الإسلاميون الرواقية

عرفنا مما سبق أهم السبل التي انتقلت عن طريقها فلسفة اليونان إلى مفكري الإسلام،كما تبين لنا في إشارة عرضية موجزة، أن الرواقية من بين الفلسفات اليونانية المختلفة التي انتقلت إلى العالم الإسلامي، وأرجو أن أتمكن الآن من إلقاء المزيد من الضوء على مسألة طرق انتقال الفلسفة الرواقية إلى المفكرين الإسلاميين، و لكن يجدر بي قبل أن أخوض في هذا الموضوع، أن أشير إلى جهود الباحثين في هذا الصدد إذ أن هذه المسألة قد تناولها عدد من كبار الباحثين اذكر منهم ما يأتي :

١- الأستاذ سنتلانا : الذي ذهب في مخطوطة "تاريخ المذاهب الفلسفية" إلى أن العرب في الغالب لم يطالعوا كتب أهل الرواق وإنما اقتبسوا كلامهم من أقوال متفرقة وجدوها في كتب جالينوس وكتب الاسكندر الافروديسي المفسر الشهير لكتب أرسطو، وهو شديد المناقضة لهم، ومن كتب فرقة الأطباء المعروفة بالروحانيين الذين قد تمسكوا بمذهب الرواقية[٦٧] ويقرر سنتلانا في مكان آخر أن مذاهب أهل الرواق لاسيما أقوالهم في الأخلاق، كانت مشهورة في الشام ومصر منذ القرن الأول للمسيح، ويرجع ذلك إلى اختلاط العرب بالمسيحيين وبالروم والصابئة والمصريين بعد الفتوحات الإسلامية، وقد تركت هذه العناصر الرواقية أثارا متفرقة في كلام الحكماء و حكم الصوفية الإسلاميين، إلا أن سنتلانا يقول عن هذه الآثار إنه "لا يمكن حصرها و تعيين مصدرها مادمنا لا نعلم كيف اتصل بها العرب أو على أي طريق بلغتهم فلم يثبت والحالة هذه من معرفتهم بمذهب الرواقيين، إلا أن وجود كتاب اشتهر باسم لغز قابس"[٦٨].

و لا شك أن سنتلانا بإشارته المختصرة هذه - قد وجه الأنظار إلى مصادر مهمة لانتقال الرواقية إلى العالم الإسلامي، إلا أنه جانبه الصواب، عندما قصر معرفة العرب بالرواقية على كتاب لغز قابس ولم ينتبه إلى أنه بجانب هذا الكتاب، هناك كتب أخرى قد نقلت إلى العربية لها من الأهمية في تعريف الإسلاميين بمذاهب الرواقية، نفس أهمية لغز قابس، بل تفوق عليه أيضا، على نحو ما سنرى فيما بعد.

---

[٦٧] سنتلانا ، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية ص ١٩

[٦٨] نفس المخطوط . ص ٩٤

٢- الدكتور عثمان أمين: في فصل "الرواقية والإسلام" في كتاب الفلسفة الرواقية، و كذلك في مقالة بعنوان "الرواقية والإسلام" بمجلة المشرق، يناير ١٩٤٥ ذهب الأستاذ الدكتور عثمان أمين، إلى أن مفكري الإسلام قد وقفوا على القليل من مذاهب الفلسفة الرواقية أو تأثروا بتلك الفلسفة أحيانا من حيث لا يشعرون، و لكن تلك المعرفة لم تكن بطريقة مباشرة، والأغلب أنهم عرفوا ما عرفوه عن طريق ما يأتي:

أولا: النقل لما كتبه شراح أرسطو، ولاسيما الاسكندر الافروديسي ويحيي النحوي .

ثانيا: عن طريق نقل كتب أطباء اليونان، وخصوصا كتب جالينوس وفرقة الروحانيين .

ثالثا: بواسطة كتب مختلفة رواقية في نزعتها، و قد نقلت إلى العربية مثل كتاب لغز قابس[٦٩].

و لكن الدكتور عثمان أمين في مقال له بعد ذلك، نشره باللغة الفرنسية في مجلة كلية آداب القاهرة في ديسمبر سنة ١٩٥٥، ثم نشره أيضا في المجلة التومية Le Revue Thomiste في عام ١٩٥٩، و عنوان هذا المقال "الرواقية والفكر الاسلامي" تبين للدكتور أمين في هذا المقال "أن اثر الرواقيين على مفكري الإسلام، لاسيما فيما يخص المشاكل الأخلاقية واللاهوتية يعادل ما كان للمشائين والأفلاطونيين، إن لم يزد"[٧٠] ثم يعرض الدكتور عثمان أمين بعد ذلك لمصادر معرفة الإسلاميين بالرواقية، وهي خمسة مصادر، الثلاثة الأولى، هي بعينها المصادر التي ذكرها في كتاب الفلسفة الرواقية، أما المصدر الرابع فهو عن طريق عدة مؤلفات أخلاقية مثل رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان وكتاب "تهذيب الأخلاق" لأبي علي مسكويه وأخيرا المصدر الخامس وهو رسالة منسوبة إلى هرمس بعنوان معاتبة النفس[٧١] وقبل أن يختتم الدكتور أمين مقاله، يوافق على ما قاله

---

[٦٩] د. أمين الفلسفة الرواقية ص٢٩٤ - ٢٩٥

[70] Dr. o. Amine , Le stoicisme et la pensec islameque , p. 13

[71] ibid, pp. 18 – 19

سنتلانا من أن "مذاهب أهل الرواق، ولاسيما أقوالهم في الأخلاق، كانت مشهورة في الشام ومصر منذ القرن الأول للمسيح(٧٢)".

و يهاجم الدكتور جدعان ما قاله الدكتور عثمان أمين فيقول "أنه من الغريب أن يؤكد الدكتور عثمان أمين، أن الأفكار الرواقية، و صلت إلى العالم الإسلامي منذ القرن الأول للهجرة، وأن يقصر في نفس الحين، المصادر على شراح ارسطو وكتب الأطباء اليونانيين، ورسائل الكندي وابن مسكويه الأخلاقية ... و ذلك لأننا لا نعرف أي كتاب يوناني قد ترجم إلى العربية في القرن الأول للهجرة"(٧٣) ولكن القول بأن الكتب اليونانية لم تنقل إلى العربية في القرن الأول، هو قول مردود، كما ذكرت فيما سبق. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أي غرابة تلك فيما ذهب إليه الدكتور عثمان أمين؟ إنه لم يقصر مصادر معرفة الإسلاميين على تلك التي يزعم الدكتور جدعان أنه قصرها عليها، بل أن الدكتور عثمان أمين يعلن بصراحة ما قاله كرادي فو من أن "الترجمة لم تكن الوسيلة الوحيدة في نقل التعليم اليوناني إلى العالم الإسلامي"(٧٤) و بناء على ذلك يضيف الدكتور عثمان أمين إلى المصادر الثلاثة الأولى، المصدر المهم الذي ذكره سنتلانا، وهو الاحتكاك بين المسلمين وبين كل من المسيحيين والروم والصابئين وأهل سائر الملل(٧٥) وهكذا تتلاشى الغرابة التي ظهرت للدكتور جدعان في نقده للدكتور عثمان أمين .

و لكن يبقى للدكتور جدعان نقد، أراه جديرا بالاعتبار، يوجهه إلى الدكتور أمين وفحواه أن الدكتور عثمان أمين قد اعتبر رسائل (ابن) مسكويه والكندي الأخلاقية و رسالة قسطا بن لوقا في الفرق بين النفس والروح وغير هذه الرسائل، مصادر وطرقا لانتقال الرواقية إلى الإسلام بينما ارتأى الدكتور جدعان أن هذه المؤلفات التي اكتفى الدكتور عثمان أمين بذكر عناوينها، دون تبيان ما فيها من عناصر رواقية هي مؤلفات تحتوي تأثيرات يونانية كثيرة علينا أن نتعرف على المصادر التي استمد منها أصحابها هذه العناصر الفلسفية التي تظهر في مؤلفاتهم، إذ أنه من

---

(72) Ibid , p. 33
(73) jadaanc, l 'Influence , p. 48
(74) Amine , Le stoicisme , p. 33

(٧٥) د. أمين ، الفلسفة الرواقية . ص ٢٩٥

غير المنطقي أن نعد الرسائل الذاتية التي كتبها الفلاسفة الإسلاميون طرقا أصيلة لنقل الرواقية[٧٦].

٣- أستاذنا الدكتور على النشار الذي يلخص سبل انتقال الرواقية إلى العالم الإسلامي فيما يلي :

أولا: من المرجح أن يكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت في العصر الأموي .

ثانيا: عن طريق الاحتكاك العلمي والاتصال بالقسس في الأديرة والكنائس و للرواقية أثر كبير على هذه المدارس.

ثالثا: عن طريق صابئة حران، و هي فرقة أفلاطونية، و دخل فيها أيضا عناصر رواقية، كما أن الكتابات الهرمسية تحوي عددا كبيرا من الآراء الرواقية.

رابعا: عن طريق المتأخرين من شراح الاورجانون اليونان، وقد نقلت هذه الشروح إلى العالم الإسلامي، وفيها عناصر رواقية كثيرة وأهم الشراح اليونان الاسكندر الافروديسي وجالينوس اللذين هاجما الرواقية.

خامسا: كانت الكنائس الديصانية موطنا للآراء الرواقية وقد أثرت في النزعة الاسمية لدى هشام بن الحكم والنظام المعتزلي[٧٧].

وقد قرر أستاذنا هذه المصادر في الطبعة الثانية لكتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام في عام ١٩٦٧ ولكنه في الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧، ذكر من هذه المصادر ثلاثة فقط هي المصدر الأول والثاني والرابع[٧٨]. وكذلك ذكر هذه المصادر الثلاثة فقط في الطبعة الثانية عام ١٩٦٢ في كتاب نشأة الفكر[٧٩]. وقد اطلع الدكتور جدعان على هذين الكتابين في الطبعتين المذكورتين: مناهج البحث عام ١٩٤٧ ونشأة الفكر عام ١٩٦٢، ثم أورد آراء أستاذنا في مصادر انتقال الرواقية الثلاثة، وقد أدى به عدم اطلاعه على الطبعة الثانية لكتاب مناهج البحث عام ١٩٦٧ والطبعة الثالثة لنشأة الفكر في عام ١٩٦٥، أقول أدى به ذلك إلى أن يعلق - بغير حق - على آراء أستاذنا بقوله أنه من الواضح أن الدكتور النشار ليس مقتنعا بشرعية أحكامه، إذ

---

(76) Jadaane , L'In fluenec , p. 50

(٧٧) د. النشار ، مناهج البحث ، ط٢ ، ١٩٦٧ ص ١٠ - ١١

(٧٨) نفس المصدر، ط١، ١٩٤٧، ص ١١ - ١٢

(٧٩) د. النشار الفكر، ط٢، ١٩٦٢، ج١. ص ١٩

هو لا يرجع إلى أي نص محدد، وكما أن آراء سنتلانا في هذا الصدد غير كافية فإن آراء الدكتور النشار لا تجيب إجابة حاسمة عن مسألة انتقال الرواقية، وتظل على مستوى الاحتمال(٨٠).

وقد كان في إمكان الدكتور جدعان أن يحترس من الوقوع في هذا الخطأ لو أنه قرأ الطبعة الثالثة من كتاب نشأة الفكر، والتي نشرت عام ١٩٦٥، أي قبل كتابته لهذه السطور بثلاث سنوات تقريباً فلقد ذهب أستاذنا في هذه الطبعة الثالثة إلى أن كتاب الآراء الطبيعية للفلاسفة الذي وضعه فلوطرخس، ونقل إلى العربية "كان مصدر المسلمين الهام في معرفة الرواقية" ثم يعطي صورة ما وصل للمسلمين من آراء الرواقية مستمدة من هذا الكتاب(٨١). وهكذا فإن أستاذنا قد رجع بالفعل إلى نص محدد هو كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ذلك الكتاب الذي اعتبره الدكتور جدعان نفسه أنه قد لعب دوراً أساسياً في نقل الرواقية إلى العالم الإسلامي وأنه مصدر رئيسي لهذا الانتقال، ثم يشير إلى تأثيره في الدوائر الإسلامية المختلفة (٨٢).

٤- الدكتور فهمي جدعان : أشرت فيما سبق إلى أهم تعليقات الدكتور جدعان على من سبقه من الباحثين في دراسة موضوع انتقال الرواقية للإسلام وهو بصفة عامة، يرى أنه "لم يستطع أحد منهم حتى الآن أن يثبت إثباتاً قاطعاً كيف أمكن للمسلمين معرفة الأفكار الرواقية، وعن أي طريق وسبيل كانت تلك المعرفة؟ و اعتبر جهود الباحثين ليست سوى إشارات سريعة تعوزها في بعض الأحيان الدقة، وأن ما ذكروه من مصادر انتقال هي مجرد فروض انتقال لا تتفق دائماً مع الواقع، من أجل ذلك اتجه الدكتور جدعان، إلى البحث عن أساس أكثر متانة فيما يعتقد ليستند عليه في القول بأن الرواقية قد انتقلت إلى المسلمين (٨٣)، على أي حال فإن الطرق الرئيسية التي جاءت منها الأفكار الرواقية إلى العرب فيما يقول الدكتور جدعان هي :

---

(80) Jadaane , L'In fluence , p.46

(٨١) د. النشار، نشأة الفكر، ط٣، ١٩٦٥، ج١. ص ١٥٢ وما بعدها

(82) Jadaane , L'In fluence , pp. 54-56 .

(83) Ibid , p. 44

" أولا، في الطبيعة: الآراء الطبيعية لفلو طرخس، و أثولوجيا ارسطوطاليس ومؤلفات جالينوس الطبية والطبيعية ومؤلفات الاسكندر الافروديسي الطبيعية بصفة خاصة.

ثانيا، في المنطق: شراح الاورجان وبخاصة الاسكندر الفروديسي، وسمبليقيوس وفورفوريوس والرسائل المنطقية للإسكندر وجالينوس.

ثالثا، في الأخلاق: كتاب إبيكتيتوس Le Manael بصفة رئيسية وعلى وجه الدقة، ثم رسائل جالينوس والاسكندر الافروديسي الأخلاقية.

رابعا، أما فيما يختص بفروع الفلسفة المختلفة وبتراجم الرواقيين، فإن مصدرها كتاب التراجم لديوجانس اللائرسي les vies ومؤلفات يونانية أخرى لم تصلنا مثل كتاب أخبار الفلاسفة المنسوب إلى فورفوريوس والذي يقول عنه القفطي: "لقد وجدت هذا الكتاب بالسريانية "[٨٤]، والذي يستمد ابن أبى أصيبعة منه مرارا فقرات كثيرة"[٨٥].

وأنني شخصيا، لا أتفق مع الدكتور جدعان في التقليل من شأن جهود الباحثين السابقة في مسألة سبل انتقال الرواقية إلى المسلمين، بل اعتبرها دعامة أساسية تقوم عليها أي دراسة للرواقية في الإسلام، بما في ذلك دراسة الدكتور جدعان نفسه، فإن معظم الدراسات المصادر الحقيقية في نظره، قد أشار إليها الباحثون الذين يتقدمهم، و قد رأينا أنهم ذكروا مؤلفات جالينوس والاسكندر الافروديسي وغيرهما من شراح الاورجانون، أما كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس فلم يكن للدكتور جدعان فضل السبق في الإشارة إلى أهميته كمصدر للرواقية في العالم الإسلامي، ولئن خيل إليه ذلك فعذره أنه لم يطلع على الطبعة الثالثة من كتاب نشأة الفكر لأستاذنا، كما ذكرت منذ قليل.

كما أن الدكتور جدعان الذي يتهم من سبقه من الباحثين بأن جهودهم تعوزها الدقة، وأنها مجرد فروض محتملة وأنه يرمي إلى إماطة اللثام عن مصادر أكثر رسوخا قد اعتمد هو نفسه على مصادر، لا تخرج عن كونها مجرد فروض لم يثبت صحتها و هي ما زالت احتمالات قد لا تصدق، وأعني بهذه المصادر كتاب

---

(٨٤) القفطي، تاريخ. ص ٢٥٧

(85) Jadaane , L'In fluence , P. 53.

حقا أنه يذكر Les Vies de Diogéne Laerce وكتاب le Manael d'Epiciete كما سنرى فيما بعد – أن عدة فقرات كتبها المفكرون الإسلاميون تشبه إلى حد كبير، بل قد تكون ترجمة تكاد تكون دقيقة لبعض فقرات من هذين الكتابين، ولكن هذا مع ذلك لا ينهض دليلا قاطعا على أن هذين الكتابين قد ترجما إلى العربية ثم استمد منهما الإسلاميون معرفتهم بالرواقية كما يذهب الدكتور جدعان افليس من المحتمل أن يكون أحد من المفكرين غير الإسلاميين من سائر النحل قد طالع هذين الكتابين في لغتهما الأصلية ثم أخذ عنهما بعض الفقرات فقط، فنقلها إلى لغته الأصلية ثم نقلت فيما بعد هذه الفقرات إلى العربية؟ إن هذا الاحتمال في نظري يساوي على الأقل احتمال القول بأنهما قد نقلا بالفعل إلى العربية، وما أريد أن أقرره هنا أنه ما دام ليس تحت أيدينا حتى مجرد إشارة واحدة ذكرها المفكرون الإسلاميون لهذين الكتابين، فإنه من الخطأ أن نعتمد على الظن بأنهما ترجما إلى العربية ثم فقدت هذه الترجمة، ثم فقدت أيضا الإشارة إلى عنوانيهما، وبقيت بعد ذلك فقرات معدودة في التراث الإسلامي، ومما يزيد من تشككي في مسألة ترجمة هذين الكتابين، أننا لم نعثر بعد في المؤلفات الإسلامية على نص يذكر اسم ابيكتيتوس أو ديجانوس اللائرسي مؤلفا هذين الكتابين.

أما فيما يختص بمؤلفات سمبلقيوس، فإنني لنفس الأسباب السابقة، لا أطمئن إليها كمصدر موثوق فيه من مصادر الرواقية، وأدلل على صحة زعمي من كلام الدكتور جدعان نفسه الذي أشار في كتابه، إلى سمبلقيوس في أربع مناسبات فقط: كانت الأولى في صفحة ٥٣، وهي إشارة كما رأينا جاءت بمناسبة اعتباره مصدرا من مصادر معرفة العرب بالمنطق الرواقي، وفي موضع آخر يذهب الدكتور جدعان إلى القول بأنه من الممكن أن يكون العرب قد عرفوا النظرية الاسمية الرواقية من شرح سمبلقيوس على قاطيغورياس، ثم يقول الدكتور جدعان: "ولكن هذا الشرح لم يذكره أي صاحب تراجم عربية ولا ينسب إلى سمبلقيوس إلا تعليقا على أقليدس وتعليقات أخرى لم تحدد عناوينها"، ويرجع في هذا الصدد إلى "تاريخ القفطي" صفحة ٢٠٦ ثم يذكر أن قاطيغورياس قد نقل إلى العربية، كما أن شرحا على قاطيغورياس لثيوفرسطس قد شك ابن أبي اصبعية (عيون، ج١. ص٧٠) في أنه قد نقل إلى العربية و أخيرا يتساءل الدكتور جدعان عن احتمال نقل شرح سمبلقيوس على قاطيغورياس إلى العربية و يترك المسألة معلقة بعد أن يعلن أنها

محتملة ولكنها لا ترقى إلى مستوى اليقين أو حتى الترجيح(٨٦) وهكذا لم يكن الدكتور جدعان نفسه مطمئنا إلى أن شرح سمبلقيوس على قاطيغورياس قد ترجم إلى العربية ، ومما يثير الدهشة أن هذه الإشارة إلى سمبلقيوس، هي الإشارة الوحيدة التي ذكرها الدكتور جدعان في الفصل الذي خصصه لتأثير المنطق الرواقي في العالم الإسلامي، مع أنه قد اعتبر سمبلقيوس أحد مصادر معرفة المنطق الرواقي في الإسلام، ويشير الدكتور جدعان مرة أخرى في فصل عن الأخلاق الرواقية إلى سمبلقيوس عندما يذكر أنه قد كتب تعليقاً على: le manuel d Epictete(٨٧) ثم يقول بعد ذلك: "... ولكن ليس لدينا ما يثبت أن تعليق سمبلقيوس المذكور كان معروفاً بالعربية"(٨٨) ويرتبط بهذه الإشارة، إشارة أخرى إلى سمبلقيوس ذهب فيها الدكتور جدعان إلى أن سمبلقيوس عرف في العالم العربي على أنه شارح خصب، ومن الممكن اعتباره الوسيلة التي عرف بها الكندي آراء ابكتيتوس إلا أن ذلك ليس إلا مجرد فرض لم يثبت(٨٩). تلك هي الإشارات الأربع (والمذكورة في خمس صفحات ٥٣،٩٠، ١٣١، ٢١٢، ٢١٣) وهي كما رأينا لا تسوغ القول بأن مؤلفات سمبلقيوس يمكن علمياً الاعتماد عليها كمصدر لمعرفة الإسلاميين بالمنطق الرواقي ولا بأي جانب آخر من الفلسفة الرواقية.

و بعد أن عرضت لملاحظاتي على آراء أربعة من كبار الباحثين أذكر وجهة نظري الشخصية في مشكلة سبل انتقال الأصول الرواقية إلى الفلسفة الإسلامية وأود أن أقرر بادئ ذي بدء،أنني لا أزعم أنني سوف أكشف عن مصادر لم تكن معروفة لدى مؤرخي الفلسفة، بل أن ما أقوم به ليس سوى محصلة لأراء من سبقني من الباحثين ، فإن مصادر الانتقال في نظري هي:

أولاً: كتب ذات نزعة رواقية.

ثانياً: مدرسة الإسكندرية.

ثالثاً: الأفلاطونية المحدثة.

رابعاً: المسيحية.

خامساً: شراح أرسطو.

---

(86) Jadaane , L'In fluence , P. 131
(87) Ibid, P. 212
(88) Ibid, P. 213
(89) Ibid, P. 90

أولا: الكتب ذات النزعة الرواقية

وصل إلى المسلمين عدد من كتب ذات نزعة رواقية، و سنلاحظ أن هذه الكتب لم تنسب إلى أصحابها الأصليين ، بل نسبت إلى بعض الفلاسفة كسقراط أو أفلاطون و لكنها تحتوي مزيجا من الآراء من بينها كثير من الاراء الرواقية و من هذه الكتب ما يأتي :

١- لغز قابس

نقل مسكويه (المتوفي عام ٤٢١هـ) إلى العربية، كتابا بعنوان لغز قابس، ضمن رسائله في كتاب الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) أما قابس هذا فهو سيبيس الفيثاغوري الذي كان هو وسيمياس، أهم شهود اليوم الأخير من حياة سقراط،كما تدل على ذلك محاورة فيدون لأفلاطون وقد ثبت قطعا أن هذا الكتاب منحول على قابس، وكان أول من شك في صحة نسبته إلى قابس هو فولف H.Wolf عام ١٥٦٠على أساس أن بعض فقرات هذا الكتاب، لا تتفق مع عصر قابس، وإن الاتجاه السائد في هذا الكتاب اتجاه رواقي، وقد اختلف الباحثون في مسألة هل كل الكتاب منحول على قابس أم أن بعضه منحول وبعضه صحيح؟[٩٠]. ويعرض أستاذنا لآراء الباحثين المختلفة حول حقيقة هذا اللغز، فيقول:

١- أنه أفلاطوني في مجموعه، وأنه يحوي نصوصا من كتاب القوانين لأفلاطون، هي أساس فكرته، ثم امتزجت به آراء فيثاغورية وإيلية ورواقية.

٢- أنه إيلي النزعة، مع أمشاج من فيثاغورية وأفلاطونية ورواقية.

٣- أنه كلبي، وأن المؤلف هو قابس الفيلسوف الكلبي من قوزيقوس.

٤- أنه فيثاغوري النزعة مع مجموعة من الآراء السابقة.

٥- أنه رواقي ... بقدر ما هو سقراطي وأفلاطوني، يعبر عن أفلاطون مكتوبا بيد رواقي في القرن الأول أو الثاني بعد المسيح .."[٩١]، و قد عرض النص السابق

---

[٩٠] مسكويه، الحكمة الخالدة، مقدمة د. بلدى. ص٤٩- ٥٠ ، كذلك لغز قابس، طبع الجزائر ١٨٩٨، مقدمة باسيه ص ١٤

[٩١] د. النشار، فيدون. ص ٣١٤- ٣١٥

لأستاذنا الاحتمالات الممكنة في نظر الباحثين لطبيعة لغز قابس وأصوله، ولئن كان البحث في أصل هذا الكتاب ليس هدفي،فإن ما يهمني على أي حال هو أن أربع احتمالات من هذه الاحتمالات الخمس تشير إلى وجود عناصر رواقية في الكتاب، بل أن الاحتمال الوحيد الذي لم يقر بوجوده آثار رواقية فيه، قد أرجع الكتاب إلى الفلسفة الكلبية، و العلاقة بين الأخلاق الكلبية والأخلاق الرواقية، فيما نعلم، هي العلاقة بين المؤثر والمتأثر.

وأذكر من الباحثين - غير فولف وأستاذنا - عددا أقر بوجود عناصر رواقية في هذا اللغز و هم: تسلر الذي يرى أن كتاب قابس رغم تفاهة وجهة نظره العامة، يكشف في مضمونه عن أفكار عصر متأخر يدل عليه ما في الأخلاق التي يدعو إليها من نزعة رواقية[٩٢]، و يوافق رنيه باسيه في مقدمته باللغة الفرنسية لكتاب لغز قابس، على ما ينسبه تسلر لهذا الكتاب من نزعة رواقية. كما يذهب سنتلانا في مخطوطه إلى أن لغز قابس يكشف عن آراء سقراطية ورواقية[٩٣]، و يقر البارون كرادي فو في كتابه "الغزالى" بوجود الآثار الرواقية في هذا اللغز[٩٤].

أما الدكتور جدعان فإنه لم يشر إلى أحد من هؤلاء الباحثين المختلفين وأعتقد أن الدكتور عثمان أمين وحده الذي جعل لكتاب قابس أهمية خاصة كمصدر من مصادر انتقال الرواقية للمسلمين[٩٥]، ويعرض لنا الدكتور جدعان رأيه في لغز قابس في عدة سطور، يذهب فيها إلى أن هذا الكتاب هو أحد المؤلفات الأفلاطونية المحدثة، وأنه لمؤلف مجهول ولا نجد فيه أي استشهاد من الرواقيين، ومن الصحيح أنه يضم عددا من آرائهم،وعلى الأخص فيما يتعلق بمسألة المصير والصبر، "ولكن ذلك بصورة بلغت من عدم الدقة مبلغا يقودنا إلى أن نعتقد أن الأمر لا يتعلق بالرواقية، إلا بالقدر الذي احتفظت فيه ببعض سمات الحكمة السقراطية التي ينقلها بالفعل لغز قابس[٩٦].

---

(٩٢) لغز قابس، طبع الجزائر ١٨٩٨، مقدمه باسيه ص ١٧، كذلك الحكمة الخالدة مقدمة د. بدوى ص ٥١-٥٢

(٩٣) سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٠٢

(٩٤) كرادى فو، الغزالى. ص١٢٧

(٩٥) Amine, le Stoicisme.. , P. 27 كذلك د. أمين الفلسفة الرواقية ص ٢٩٥

(96) Jadaanc, L'Influence, P. 50

وأني شخصياً لا أوافق على إهمال لغز قابس كمصدر من مصادر الانتقال كما يفعل الدكتور جدعان، ولن اكتفي للتدليل على صحة ما أزعم بالاستشهاد فقط بعرض آراء كبار الباحثين في هذا الصدد، على نحو ما ذكرت، بل أسوق فيما يلي أمثلة تكشف عن عناصر رواقية متداخلة في هذا اللغز، واستمد هذه الأمثلة من بعض فقرات من نص اللغز، كما جاء في كتاب الحكمة الخالدة تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى حيث يقع فيه لغز قابس ما بين صفحة ٢٢٩ وصفحة ٢٨٢.

وأول ما يلاحظ على هذا اللغز، أن له عنواناً أخر، عرفه الإسلاميون ذلك العنوان ورد في نشرة "اليشمن و سوميز" وهو "لغز قابس صاحب افلاطن، وهو أشبه شيء بأمر العالم، وما فيه، وما يجب أن يعمل فيه العاقل حتى يسعد السعادة التامة، وينجو من الشرور التي فيه" وواضح من هذا العنوان أن الكتاب ذو طابع عملي، يهدف كما تهدف الفلسفة الرواقية بأكملها، إلى البحث عن السعادة التامة التي يسعى من أجلها العقلاء وحدهم.

يبدأ اللغز بحكاية يرويها قابس، مؤداها أنه كان يمشي مع أصحابه في هيكل زحل، ثم أبصروا في مقدم الهيكل لوحاً في رسم صورة ملغوزة لم يصل إلى إفهامهم المقصود منها، و يصف لنا بعد ذلك قابس هذه الصورة، وفي أثناء حيرة قابس وصحبه، يقبل عليهم ايرقليس فيخبرهم بأن كثيراً من أهل البلد لا يعرفون ما تدل عليه هذه الصورة الملغوزة التي جاء بها من ارض غربة رجل مبرز في الحكمة، و أهداها قرباناً لزحل، ويخبرهم ايرقليس أيضاً أنه لازم هذا الرجل المبرز في الحكمة، وسمع منه ما يدل عليه هذا اللغز.

ويعلق أستاذنا على هذا الجزء من اللغز بقوله: "وهنا أيضاً تقليد لروح أفلاطونية وفيدونية إلى حد ما، تحاول أن تتخذ مادة لها من الألغاز والأساطير"[٩٧]. وأرى أيضاً أنه تقليد لروح رواقية اصطنعت التأويل المجازي إذ كان الرواقيين يؤولون الأساطير تأويلاً فلسفياً، حقاً إن طريقة التأويل المجازي كانت مطبقة على الأساطير والميثولوجيا الإغريقية والقصائد الهوميرية قبل الرواقيين ولكن كانت

---

[٩٧] د. النشار، فيدون. ص ٣١٧

المدرسة الرواقية، هي التي استعملت، منذ بداية قيامها، هذه الطريقة بأكثر ما يكـون من التوسع[٩٨].

يرجو قابس بعد ذلك من ايرقليس، أن يذكر لهم تفسير هـذا اللغز، فيقـول الأخير: "إذا سمعتـم مـا أقولـه، فأنتم فهمتموه و وعيتمـوه، كنتم عقلاء وسعداء، وإلا صرتم جمعيا أشقياء، لا علم لكم بتصرف المعاش، فإن تفسيرا لهذا اللغز يجـري مجرى لغز سفينيكس التي كانت تلقيه على الناس، فمن فطن له نجا، ومن لم يفطن له قتلته، فعلى هذا النحو يجرى الأمر في هذا التفسير، وذلك أن سفينيكس كـانت تلقي علـى الناس لغزا غـير مفهوم وهـو هـذا: مـا الخير ومـا الشر؟ ومـا الـذي هـو لا خـير ولا شر؟ وتقول: هذا من لم يعرفه أتلفه جهله به عن قـرب ولا اسـتراح مـن التلف، إلا أن تلفـه يكون شيئا بعد شئ في مـدة عمـره كمـا يصيـب الـذيـن يتلفـون بـالعذاب، ومـن عـرف ذلك تلف جهله ونجا هو فصار سعيدا مغبوطا عمره كله"[٩٩].

وهذا النص يتضمن في اعتقادي فكرتـين رواقيتين مهمتين، أولاهمـا عن اعتبار الفضيلة وحدة لا تتجزأ ولا تتبعض، فإن هذا العالم يضم أما عقلاء سعداء وهـم الحكماء، وإما سفهاء أشـقياء أغبياء، دون أن تكـون ثمـة درجـات بـين الفريقين، أمـا الأخرى فـهي تعبر عـن التفسير السقراطي الرواقـي لمصـدر الشر عنـد الإنسان، وهـو الجهل بالفضيلة، فإذا علم الإنسان حقيقة الأمـور، وأدرك قـانون الطبيعـة فإنـه سينجو من الرذيلة، ويصـير سعيدا طـوال حياتـه، إذ أن مـن حصـل علـى الفضيلـة مـن وجهـة النظر الرواقية، فإنها تلازمه ولا تضيع منه. و يـأخذ ايرقليـس بيـده قضيبـا، يشير بـه إلى الصورة، ويشرع في تفسيرها فيقول: "هذه الحظيرة تدل على مقـام النـاس في الدنيا مدة أعمارهم، وهذه الأمم الذين ترونهم وقوفا على بابها، هم الناس الذين يصـيرون إلي هذه الدنيا فيعيشون فيها متصرفين عمرهم كله، و هـذا الشيخ الـذي ترونـه واقفا وبيده قرطاس و بيده الأخرى قلم كأنه يكتب، هو الملـك الـذي يعلـم مـن يـرد هـذا العـالم، مـا يجـب أن يعمـل بـه في تصرفه فيه، ويريـه الطريـق الـذي إن سـلكه، سـلم فيه"[١٠٠] ويعتبر سنتلانا هذا النص أفلاطونيا، حيث أن هذا الشـيخ المذكـور، هـو في

---

[٩٨] برهييه، الآراء الدينية والفلسفية. ص٦٣

[٩٩] الحكمة الخالدة. ص ٢٣١- ٢٣٣

[١٠٠] الحكمة الخالدة. ص٢٣٤

نظره رمز للعالم العقلي، عالم المثل، و لكن يمكن أيضا اعتبار النص رواقيا من حيث أن الحكيم الرواقي الذي ربما ظهر في الصورة على هيئة هذا الشيخ عليه تبيان سبل الحياة الفاضلة للآخرين تلك الحياة القائمة على العلم، و يمثلها في الصورة القرطاس والقلم، وكان الرواقيون بالفعل أهل تربية وعلم.

بعد ذلك تظهر في اللغز نزعة أفلاطونية بحتة، وهي عرض لنظرية أفلاطون في النسيان، ينتقل بعدها الكتاب إلى أراء ممتزجة من أفلاطونية ورواقية[١٠١] حيث يشير ايرقليس إلى نساء ظهرن في الصورة، ويقول: "هؤلاء النساء هن المفاخرات واللذات و الشهوات، فإذا دخل الناس إلى داخل، وثبن و تعلقن بواحد منهم وسقن بعضا إلى ما يسلم به، و بعضا إلى ما يعطب به للغفلة... إلا إنهن كُلهن يوهمن من تعلقن به إنهن إنما يقدنه إلى الفضيلة وطيب العيش وسعته ونفعه، والناس لما عداهم من السهو وغروب الفهم، لشربهم كأس الغفلة لا يقدرون أن يميزوا الطريق الصواب الذي يجب أن يسلكوه في معاشهم وتصرفهم في الدنيا، لكنهم يمرون على وجوههم، كما ترى، إلى حيث مر من تقدمهم، فدخل وهو غر غافل"[١٠٢]. ونحن هنا بازاء رواقية تذكرنا بهجومها العنيف على الابيقوريين الذين يتخذون من لذات الدنيا متاعا لهم، فيعيشون عبيدا لشهواتهم.

يتحدث بعد ذلك ايرقليس عن امرأة تبدو في الصورة عمياء وصماء، وهي ترمز إلى البخت، و يتساءل قابس عن "أي شئ تعمل؟" فيجيب ايرقليس بقوله: "هذه تطوف في كل مكان، فتأخذ من هذا و تعطي هذا، ثم لا تلبث أن تعطف على من أعطته، فتأخذ ما حبته به، و تعطيه آخر، إلا إنها تفعل ما تفعله من ذلك من غير سبب ما يوجهه، ومن غير أن يوثق منها بما تأتيه، فهي تفرح هذا بما تمنحه، وتغم هذا بما تسلبه، ولذلك صارت هي تبين عن نفسها مذهبها الذي تجري عليه... إن ما تسمح به غير موثوق ببقائه، ولا معول على ثباته، وذلك أن المرء إذا اعتمد على أنه قد حصل منها شيئا يعمل عليه خاست به أوثق ما يكون بها، وأوقعته في حسرة شديدة"، ثم يسأل قابس بأي شئ يعرف الجمع الكثير الذي حول هذه المرآة؟ يقول ايرقليس: "يعرفون بالهمج الذين لا روية لهم، و الذي يتلمسونه هو الفوائد

---

[١٠١] د. النشار، فيدون. ص ٢٣٥

[١٠٢] الحكمة الخالدة. ص ٢٣٥

والصلات والهبات"[١٠٣]. وهذه الفقرة تذكرنا باعتقاد الرواقيين بصفة عامة وابكتيتيوس بصفة خاصة، بأن الأمور المتعلقة بما هو خارج عن إرادتنا و أنفسنا، هي أمور لا ثبات لها وإن وثق أحد من الناس في بقائها، فإنه يقعد ملوما محسورا.

و يستطرد ايرقليس في حديثه عن الذين يسرون مما تعطيه لهم تلك المرأة فيقول عنهم: هؤلاء يظنون أن الذي تعطيهم هو الخيرات، و هم جمهور الناس. قال قابس: و ما ذلك؟ قال ايرقليس: اليسار والجاه والعافية والولد والسلطان، وسائر ما يجري هذا المجرى وما أشبهه"، ثم يشير ايرقليس إلى نساء وقوف متزينات كأنهن زوان، يمثلن الشره والشبق والملق والخداع والبذخ وما يجري هذا المجرى، ويقول ايرقليس إنهن" ينتظرن ما يكون من البخت فإذا أعطى إنسانا شيئا وتخلص ممن أعطاه بما أعطاه، تضرعن له وخدعنه ثم لطفن له في المقام قبلهن، وأوهمنه أن العيشة عندهن لذيذة رضية يقل الهم فيها و الشقاء، فمن أطاعهن دخل في اللذات وأقام عندهن، فهو إلى مدة من الزمان، ما دام يغرونه يظهر له أن تلك السيرة رضية ثم بأخرة إذا تأمل أمره، فشعر بما لم يكن يشعر به فيما مضى، ولا عرفه تغيرت الصورة عنده بعد أن أتلف ما كان استفاده من البخت فيضطره الأمر إلى خدمتهن ويصبر على كل بلاء و يجهد نفسه و يشقيها بكل قبيح يحملنه عليه، وعلى ما يضره. قال قابس: كأنك تقول ماذا؟ قال إيرقليس: مثل النهب و السرقة وسلب الحرم واليمين الكاذبة والسعاية والنميمة وما أشبه ذلك وجرى مجراه"[١٠٤]. فإذا تلمسنا الأصول الرواقية فى هذا النص لوجدنا:

أولا: الزعم بأن أكثر الناس حمقى، و القليل منهم فقط حكماء.

ثانيا: ليس اليسار أو الجاه أو العافية أو الولد أو السلطان أو ما شابه ذلك من الخيرات الزائفة خيرات على وجه الحقيقة.

ثالثا: للشهوات والملذات بريق خداع، يجذب بقوة جميع الناس، ما خلا الحكماء، وإذا ما اتبع المرء شهواته سار عبدا لها يسلك فى سبيل تحقيقها أى طريق مهما كان وعرا رذيلا، وتكون عاقبته عذاب الندم.

---

(١٠٣) الحكمة الخالدة. ص٢٣٥

(١٠٤) الحكمة الخالدة. ص٢٣٧- ٢٣٩

ولكن إذا تعرف المرء على عيوب نفسه، ونزع إلى تخليصها من الرذيلة صار حرا بمعنى الكلمة، وحصل على السعادة الحقيقية التى تلازمه طوال حياته تلك فكرة رواقية نلاحظها في قول إيرقليس: "يشرف هو حينئذ على أمر نفسه ويلتمس لها الثناء الجميل، ويشتاق إلى الأدب الصحيح، فينقي بذلك نفسه ويلتمس لها النجاة، ويخلصها مما اعتورها وغلب عليها، ويصير بذلك حرا سعيدا مغبوطا، لا خوف عليه في ما يأتي من عمره إلا أن (كذا في النص العربي، والأصح إلى أن كما في النص اليوناني) يعود في الغفلة، فيقع في الأسر"[١٠٥].

وبعد ذلك تدور المناقشة بين قابس وإيراقليس حول التميز بين الأدب الصحيح وبين الأدب الزور الذى يخطئ بعض الناس ويقعون فيه، "وهؤلاء بعضهم يعرفون بالشعراء، و بعضهم بالجدليين، وبعضهم يسمون الخطباء وبعضهم يسمون الملحنين، وبعضهم يسمون أصحاب تأليف الغناء، وبعضهم يسمى المشائين، وبعض يسمى الملهيين واللعابين ضروب اللعب، وسائر من أشبه هؤلاء"[١٠٦]. واستنادا إلى هذا النص يقطع أستاذنا بأن الكتاب ليس لقابس الثيبى تلميذ سقراط ورجل فيدون، لأنه يهاجم المشائين ويذكر "الملهيين" وهي ترجمه غير دقيقة لأصحاب اللذة والمقصود بهم الأبيقوريين ومن ثم كان النص متأخرا عن الأبيقوريين أيضا[١٠٧].

وفى الجزء التالى من اللغز نجد أنه قد استحال رواقيا محضا إذ يقدم المذهب الرواقى خالصا كما يقول أستاذنا[١٠٨]، والجزء الذى أقصده هو ذلك الجزء الذى يسأل فيه قابس عن الطريق إلى الأدب الصحيح، فيشير إير قليس إلى موضع فى الصورة، ليس فيه أحد وكأنه برقفر، وبه باب ضيق وطريق يؤدى إليه، ومن يسلكه نفر يسير، و كأنه نشز خشن وعر، ومن ورائه تل شاهق، والمرتقى إليه ضيق جاد، وجرف وراءه عميق عن جانبيه، ثم يقول إيرقليس: "فهذا هو الطريق المؤدى إلى الأدب الصحيح، وقد يصعب سلوكه" ثم ينبه إيرقليس قابس إلى وجود صخره عظيمة مرتفعة، تبدو وكأنها مستديرة فوق ذلك التل، وتقف على هذه الصخرة

---

[١٠٥] نفس المصدر

[١٠٦] الحكمة الخالدة. ص ٢٤١

[١٠٧] د. النشار، فيدون . ص ٣٢٤

[١٠٨] فيدون. ص ٣٢٥

امرأتان كأنهما أختان متواجهتان باسطتان أيديهما، وهما "يدلان على الصبر والاحتمال" ويدل بسط أيديهما على تقوية قلوب من يقصودهما، و كأنهما تشيران إليه بأن يصبر، ولا يدخله رعب، فإنه عما قليل يصل إلى الطريق وهو جدد سهل"[١٠٩]. ذلك هو حديث اللغز عن الأدب الصحيح، وهو أشبه شئ بحديث الرواقيين عن الفلسفة التى تبين لنا طريق الحكيم على أنه شاق خشن، لا يسلكه إلا نفر قليل، ولابد لمن يبتغي عبوره من أن يتسلح بالجلد وقوة الاحتمال، فإذا تمكن من عبوره، فلن يجد بعد ذلك أية مشقة، ويصل إلى "مسكن السعداء" وفيه سكن كل سعيد، وهو محلهم، والسعادة فيه مستقرها "ولكن للوصول إلى الأدب الصحيح لابد من قبول الحق والتصديق به وأن يكتسب المرء الشجاعة والعفة والفهم ، وأن ينقى من الجهل والسهو ومحبة الكبر والتكبر بالباطل والشهوات الموبقة والسرف وحب المال، فإذا نقى من كل هذا، وصل إلى المعرفة نفسها، وإلى الفهم وسائر الفضائل، مثل النجدة والعدل والكرم والطهارة وحسن الخلق والتواضع والسخاء والهدى[١١٠].

وقد قال الرواقيون - كما رأينا - بفضيلة كلية تجمع سائر الفضائل الجزئية المذكورة، فإذا حصل الحكيم على هذه الفضيلة حاز بالضرورة على جميع الفضائل الجزئية، تلك الفكرة نجدها عندما سأل قابس عمن تكون أم الفضائل، فقال له إيرقليس: "أمهن السعادة "، وترمز إليها فى الصورة "امرأة بهيئة جميلة جالسة على كرسى مرتفع متوجة بتاج يلمع فاخر، عليها بهاء وبهجة وأبهة ... هذه هى السعادة"، وهى تتوج من يصل إليها بقوتها وبتاج سائر الفضائل كلها، كما يتوج من غلب فى الجهاد بتاج الظفر، ويقصد اير قليس بالجهاد مقاومة الجهل والغفلة والسهو ثم مقاومة الحزن والعشق وحب المال والسرف وسائر أصناف الشر كلها، ولم تعد هذه الأمور ذات أثر على من ظفر بالسعادة و لم تعد تقهره كما كانت، "فيصير متوجا سعيدا مغبوطا حسن الجد، قد حاز على الفضائل كلها واشتمل عليها"[١١١].

ونمضى مع فقرات اللغز، فنجده يتحدث عن الإنسان الذى سار على الدرب الصحيح، حتى وصل إلى الغاية المنشودة، فصار بمنأى عن المؤثرات

---

[١٠٩] الحكمة الخالدة. ص ٢٤٢- ٢٤٣

[١١٠] الحكمة الخالدة. ص٢٤٢- ٢٤٧

[١١١] نفس المصدر ص٢٤٧- ٢٤٩

الخارجية ولم يعد هدفاً للحزن أو الغم أو الخوف من الفقر أو التهافت على المال، أو ما شابه ذلك، مما يذكرنا بالأباثيا الرواقية أو مذهبهم في برود العاطفة. يقول إيرقليس عن هذا الإنسان الذى استطاع أن يتغلب على جميع الشرور " فصار بحيث لا يغلب عليه أصلاً، فيؤذيه لا الغم، ولا الظن، ولا خوف الفقر، ولا حب الثورة، ولا شئ أصلاً من سائر الشرور، ولأنه قد سار سيداً مستعلياً عليها كلها كما أن الحوائين يمسكون بأيديهم الأفاعى فلا تضرهم، لما معهم مما يقاوم سمها و يضاد فعله "ثم يؤكد اللغز مرة أخرى الفكرة الرواقية بأنه ليس هناك غير الحكماء و الأشقياء، فى هذا العالم، لا وسط بينهم، فيقرر إيرقليس أنه يظهر فى الصورة فريقان من الناس ينحدرون من التل، بعضهم متوج ويتبين كأنهم مسرورون، وبعضهم غير متوج وكأنهم مهمومون مضطربون، أما المتوجون فهم الذين قد وصلوا إلى الأدب ولهذا السبب فهم مسرورون فرحون مغتبطون، لا يلحقهم غم ولا قنوط، وأما غير المتوجين فلأنهم لم يعرفوا الأدب، فرؤوسهم منكسة وحالهم سيئة، وهم فى شقاء، لذلك صاروا تائهين بلا عقل[112] وإذا واصلنا تأمل نصوص اللغز، وجدنا بعد ذلك تكرارا وتأكيدا بأن "الغموم والهموم والآلام وضيق الصدر والظنون والجهل" وسائر الشرور، تلحق من ضل طريق الأدب الصحيح من الجهلاء.

ويعرض النص بعد ذلك للخيرات المظنونة، التى يسميها أكثر الناس خيرات مثل البذخ وإباحة النفس للشهوات، ويرمز لها فى الصورة الملغوزة بنساء كأنهن مستبشرات ضاحكات، "هن الظنون المؤدية إلى الأدب، وقد طأطأن رؤوسهن وهن مستبشرات، لأن من أتين بهم قد حصلت لهم السعادة" ويسأل قابيس: "أفهؤلاء النساء لا يدخلن حتى يصلن إلى الفضائل أنفسها؟ قال ايرقليس: استغفر ربك، فإنه لا يجوز أن يكون الظن والحسبان، يصل إلى معرفة اليقين، ولكن هن بموضعهن، فكما أتين بقوم عدن فطأطأن رؤوسهن ليختلبن غيرهم، كالسفن التى إذا فرغت من حملها عادت لتحمل غيره "[113].

ومرة أخرى يسأل قابس عن الأمور التى نظن أنها خيرات، فيجيبه ايراقليس بقوله: "النحو والمساحة والحساب والهندسة والموسيقى وسائر العلوم

---

[112] الحكمة الخالدة ص ٢٥٠– ٢٥١

[113] نفس المصدر ص ٢٥٢

المتداولة التي سماها الأوائل: التعاليم، فإنها للصبيان في قوتها تجرى مجرى اللجم الكاظمة، ولذلك يحتاجون إليها ضرورة"، ثم يضيف قائلا ينبغي لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتني هذه العلوم قبل كل شئ، وليس مما يحتاج إليها بأنفسها ضرورة، لكنها نافعة في الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة فأما في لزوم الفضائل والعمل بها فليست مما يعيننا على ذلك "[١١٤]. ويعلق أستاذنا على هذا النص ذاهبا إلى أنه يؤكد المبدأ الأخلاقي الرواقي أن المعرفة ليست غاية في ذاتها، بل غاية الإنسان الفضيلة، فهذه العلوم جميعا لابد من تعلمها ولكنها لا توصل إلى الأدب الصحيح، وإذا تعلم الإنسان كل هذه العلوم ثم قصد بعدها إلى الحصول على الفضيلة بدون أن يكون له هذا الأدب فلا فائدة، "هذه المعاني الرواقية التي تقرر أن هؤلاء الحكماء الذين لم يتسلحوا بالفلسفة وبشتى المعارف، إنما يخطئون ولا يميزون الخير والشر وأنهم لن يصلوا إلى السعادة الحقيقية أي الفضيلة، انتشرت في لغز قابس، كما أثبت ذلك إثباتا قاطعا الأستاذ بريشتر، وانتهى إلى القول بأن لغز قابس قد ألفه رواقي عاش في زمن بانتيوس أو سنكا"[١١٥].

وتتضح النزعة العلمية التي يتسم بها المذهب الرواقي في قول ايرقليس لقابس وأصحابه: "فأنتم أيضا، أيها الغرباء، الزموا هذه السبيل، وروضوا أنفسكم بما وضعناه، رياضة كثيرة، حتى يصير فيكم كالسجية، لا تحول، فإنه ليس يمكن من سماع ذلك مرة أو مرتين أو ثلاثا، أن يحصل لكم بل ينبغي أن تفحصوه مرارا كثيرة لأنفسكم، ثم ترتاضوا به، وأن تعتقدوا أن ما سواه فضول، وإلا لم تنتفعوا بما سمعتم في هذا الوقت "[١١٦].

ويكشف الحوار المهم الآتي عن نظرية الأمور المحايدة لدى الرواقيين، ويذكرنا بصفة خاصة وعلى وجه التحديد بالحكمة الأولى في كتاب ابكتيتوس "Le Manuel" حيث يذهب هذا الرواقي المتأخر إلى أن جميع الأحداث التي يضطرب منها الناس، حتى الموت ذاته، ليست في ذاتها شرورا أو خيرات، ولكن الشر أو الخير على وجه الحقيقة هو أحكامنا على هذه الأحداث:

---

[١١٤] نفس المصدر، ص ٢٥٥

[١١٥] د. النشار، نشأة الفكر، ج١ ص ١٥٩- ١٦٠

[١١٦] الحكمة الخالدة. ص٢٥٦- ٢٥٧

" قال ايرقليس: إن كل انسان من الناس، طوال حياته فـي شقاء ومكروه، فحياته عندك خير له؟ قال قابس: لا، بل أحسبها شرا لـه فانـه لا سبيل إلى أن يقال: إنها خير له، وهو في مكروه، والحياة فيما أحسب، إنما تكـون رديئة لمـن كـان فـي حياته مكروه، فأما من كان في خير، فحياته خير له، وكما أن من كان نافعا غير ضار، فهو محمود مؤثر، فكذلك من كان فـي مكروه فإن الحياة لـه فـي مثـل هـذه الحالـة رديئة. قال ايرقايس: "أوليس قد قلـت إن الحياة ليست شـرا، لأنـه إن كـانت الحياة لمن كان في خير ورفاهية من العيش أيضا رديئة، لم يكن هناك خير ولا شر، فكمـا أن المرض رديء للمرضى لا الصحة كذلك الحياة ". وهذا النص من الفصلين ٣٧، ٣٨ وهما كما يقول في الهامش الدكتور عبد الرحمـن بـدوى محقق الكتـاب، مختلطـان محرفان في الترجمة، وغرض ايرقليس أن يبرهن على أن مـا يظنـه النـاس خـيرات أو شرورا، ليست كذلك في نفسها، وإنما طريقة استعمالنا لها، ثم يقـول ايرقليس: "فـأنظر الآن إذا كان الإنسان في حياته في مكروه هـل يجـب أن يمـوت علـى حـال جميلـة منسوبة إلى النجدة؟ قال قابس: أما أنا فهكذا أختار. قال ايرقليس: فعلى حسب هـذا القول إذن ليس الموت بشر، بل الموت علـى حـال قبيحـة منسـوب إلى الشر، وذلـك أنك تقول: إن الموت على حال جميلة غير الموت على حـال قبيحـة"[117] وبعـد أن يثبـت ايرقليس أن الحياة والمـوت ليسـا فـى ذاتـهما خـيرا أو شـرا، يثبـت بعـد ذلـك، وحتى ينتـهي الكتـاب، بنفس الطريقة، أن الصحـة والمرض، واليسار والثروة والفقـر، وأشباهها ليست خيرا ولا شرا[118]. وبناء على هذه الفكرة التي تقرر أن مـا يعـده عامـة النـاس خـيرات: مثـل الغنـى والصحـة والعمر الطويـل، ومـا يعدونـه شـرورا: مثـل الفقـر والمرض والموت، أقول بناء على هذه الفكرة الـواردة فـي لغز قـابس، قـال الدكتـور عبد الرحمن بدوى في مقدمته لهذا اللغز: "إنما الرأى الذى ظفر بصفوة التـأييد، هـو الذى يقول: إن المؤلف رواقى النزعة "وقد توسع بريشتر في بيان أوجه التشـابه بـين الرواقية وبين المذهب السائد في هذا اللغز[119].

---

[117] الحكمة الخالدة.. ص ٢٥٨

[118] نفس المصدر. ص٢٥٨ – ٢٦٢

[119] الحكمة الخالدة، مقدمة د. بدوى ص ٥١

وهكذا بعد أن أشرت إلى العناصر الرواقية العديدة والمهمة التى يفيض بها لغز قابس، أرى أن الدكتور جدعان قد أخطأ خطأ كبيرا، بإهماله دراسة هذه العناصر في اللغز الذى مر عليه مرا سريعا معتقدا أنه كمصدر لانتقال الرواقية إلى المسلمين، خلو تماما من الأهمية وأعتقد أن الدكتور جدعان لو قام بهذه الدراسة، لكانت قد أعانته كثيرا فى فهم ومعرفة مصدر كثير من آراء فلاسفة السلام الأخلاقية أمثال الكندى والرازى ومسكويه، وبخاصة فى مسألتى أسباب الغم والحزن والخوف من الموت.

وقد يبدو غريبا أننى أشير هنا إلى تأثر الكندى المتوفى حوالى عام ٢٥٢هـ وأبى بكر الرازى المتوفى عام ٣٢٠هـ ، بكتاب لغز قابس الذى نقله إلى العربية مسكويه المتوفى عام ٤٢٠هـ. ولكن لا غرابة فى ذلك، فإن الدكتور عبد العزيز عزت يؤكد أن (ابن) مسكويه لم يعرف اللغة اليونانية القديمة، لأنه قرأ كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس فى التراجم القديمة، ويذكر (ابن) مسكويه بنفسه فى التهذيب أنه قرأ تراجم أبى عثمان الدمشقى[١٢٠] كما أن العاملى يذكر أن جاويدان خرد، ليس من تأليف مسكويه، وإنما من تأليف قدماء الفرس، وأنه ألحق به آداب العرب والفرس والهند[١٢١]. ومعنى هذا أنه من المحتمل أن يكون لغز قابس، الذى هو جزء من جويدان خرد - ليس من ترجمة مسكويه، وبالتالى - إن صحت رواية العاملى[١٢٢] كان هذا اللغز يرجع إلى قدماء الفرس أى إلى عصر مبكر عن عصر مسكويه، وربما كان مبكرا أيضا عن عصر الكندى وعصر الرازى، فإذا ثبت بالفعل أن ترجمة لغز قابس منحولة على مسكويه وأنها سابقة على عصر فلاسفة الإسلام، كان من المحتمل أن يرجع إليها كثير من نظريات الكندى والرازى ومسكويه الأخلاقية على نحو ما سنعرض لها بالتفصيل فيما بعد.

أما الدكتور عبد الرحمن بدوى - محقق كتاب جاويدان خرد - فإنه يؤكد صحة نسبة الكتاب إلى مسكويه، ولكنه يذهب إلى أن المشكلة الحقيقية، فى

---

[١٢٠] مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٧٦

[١٢١] د. عبد العزيز عزت، ابن مسكويه. ص ١٦٧

[١٢٢] هو السيد أحمد الأمين العاملى، صاحب كتاب " أعيان الشيعة"، وقد طبع هذا الكتاب فى دمشق عام ١٩٣٨، وقد ذكره د. عزت فى كتابه: ابن مسكويه.

هذا الكتاب هى مشكلة ما ورد فيه، فقد استهله مسكويه بترجمة الحسن بن سهل لكتاب "جاويدان خرد"، والذى "خلفه أوشهنج الملك وصية على خلفه، ونقله من اللسان القديم إلى اللسان الفارسى كنجورر بن استنديار، وزير ملك إيران شهر، ونقلها إلى العربية الحسن بن سهل ..."، ولكن هل معنى هذا أن الكتاب من وضع الحسن بن سهل، الذى كان وزيرا للخليفة المأمون، وتوفى عام ٢٣٥ أو ٢٣٦هـ؟ إن الدكتور بدوى، لا يرى هذا الرأى، بل يحسب أنه لابد أن يكون للكتاب أصل فارسى، ومن المحتمل أن يكون هذا الأصل، قد ألف فى القرن الأخير من الدولة الساسانية وعلى وجه التخصيص، فى القرن السادس الميلادى، ويخلص الدكتور بدوى من هذا البحث، إلى "أن مشكلة صحة الكتاب تاريخيا وانتحاله، لا تزال مفتوحة"[١٢٣].

٢ - كتاب التفاحة

والكتاب الثانى الذى أعده معبرا لانتقال الرواقية إلى المسلمين، هو كتاب التفاحة، وهو محاورة تنسب فى رواية إلى سقراط، وفى رواية أخرى تنسب إلى أرسطو، ويقرر أستاذنا أن الكتاب محاكاة دقيقة لمحاورة فيدون مع اتجاهات هرمسية ورواقية، وليس له أصل يونانى وإن كان له ترجمة فارسية وأخرى عبرية[١٢٤]، ويميل مرجليوث إلى رده للتراث الهرمسى، الذى ظهر فى حران، ومن ثم كان من عمل الصابئة، وتسمى هذه المحاورة بكتاب التفاحة لأن سقراط فى الرواية المنسوبة إليه أو أرسطو فى الرواية الثانية، يمسك بيده تفاحة يعصم بريحها ما بقى من نفسه، وفى ختام المحاورة، ترتخى قبضة يده فتسقط التفاحة على الأرض، ويظهر فى الكتاب أفراد محاورة فيدون: سيمياس وأقريطون، ثم تظهر شخصية جديدة، تلك هى شخصية زينون[١٢٥]، ويؤكد ظهور زينون فى المحاورة، احتمال وجود عناصر رواقية بها، تلك العناصر التى أحاول فيما يلى إبرازها:

يخاطب سقراط فى المحاورة أصحابه، ويقول لهم : "ألستم ترون شهوة الجسد من المأكل والمشارب والملابس ومن النساء والمراكب والأولاد مضرة

---

[١٢٣] الحكمة الخالدة. مقدمة د. بدوى ص ٢٦- ٣٣

[١٢٤] د. النشار، فيدون. ص ٥

[١٢٥] د. النشار، فيدون، المقدمة ص ٣٣٠

بالفلسفة التى معناها حب الحكمة، وأنكم لم تتطهروا من تلك الأحواز، إلا لصيانة العقل والزيادة فى العلم، قالوا نعم"[١٢٦] ويقول أيضا: "ألا ترون أن الفيلسوف الخالص النفس البريء من العيوب، وقد أمات نفسه بيده، قبل وقت موته، لأنه رفض من الأهل والمال ونعيم الدنيا، مالا تراد الدنيا إلا له، واحتمل من أتعاب الفلسفة مالا يربح منه إلا الموت، لعمرى لقد ظلم من التمس اسم الفلسفة بغير استحقاق لمعناها، وجهل من ظن أن له إليها السبيل من النعم، فهل أحد منكم اجتمع له الفلسفة مع لذات الجسد؟ قالوا: ما نطمع في ذلك ولا نطلبه...". وهكذا تسود فى هذه السطور من كتاب التفاحة النزعة الرواقية التى تدعو إلى إماتة الشهوات وطرح اللذات، لأنها مصدر الشرور، ويعوق اتباعها من بلوغ الحكمة، تلك النزعة التى تنتهى إلى الزهد فى الحياة تماما فى المذهب الرواقى وأيضا فى النص الآتي: "... فإن كنتم قد زهدتم في الدنيا، فلن يتم زهدكم فيها، فإن أصل الرغبة فى الدنيا حب البقاء فيها"[١٢٧].

و يدور النقاش بين سقراط وزينون حول مشكلة الموت، ويسود هذا النقاش أفكار أفلاطون فى هذا الصدد كما جاءت بمحاورة فيدون: الموت أمر حسن ولكن يجب على المرء أن ينتظره لا أن يدعو إليه[١٢٨]، وفى أثناء هذا النقاش يقف زينون فيه موقف التلميذ من سقراط، ونحن نعلم أن سقراط كان هو الإمام الأول للرواقية من أول عهدها إلى آخره، و قد لاءمت تعاليمه و بساطته و عزوفه عن ملذات الجسد مبادئ الرواقية[١٢٩].

وكما أن أهواء النفس كلها سيئة فى المذهب الرواقى، ففى كتاب التفاحة أيضا: "قال الحكيم: عمل الهوى كل سيئة، و عمل النفس كل حسنة"، ثم يصرح الحكيم بعد ذلك بمبدئه السقراطى الذى قبلته الرواقية فيما بعد، وهو أن المعرفة فضيلة، و ذلك عندما سأل التلميذ: "وما هو الذى أنا حقيق بحبه أو بغضه؟ قال الحكيم: أن تحب عقلك، وتبغض جهلك، فلن زيد فى العقل إلا ما نقص فى الجهل

---

[١٢٦] نفس المصدر. ص ٣٣٨

[١٢٧] د. النشار، فيدون . ص ٣٣٩

[١٢٨] نفس المصدر، ص ٣٤٠

[١٢٩] رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص٤٠١

و بالعكس، فإن كنت للعقل محبا، فأحبب ما أصلحه، و إن فسد جهلك......"[130]
ولكن حب المعرفة والإقبال على العلوم المختلفة ليست غاية يطلبها حكماء الرواق لذاتها وإنما هي مطلوبة من حيث هي وسيلة لدرك الحكمة، وبلوغ الفلسفة الحقة التي هي مبدأ الفضيلة وشرطها الأساسي، والتي لا يعادلها سائر الفضائل الجزئية كالصدق والكرم والوفاء، وما أشبه ذلك، هذا ما ندركه في آخر فقرة من كتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط: "فقال تلميذ آخر: أخبرني ما أحق ما وجهت إليه همتي من العلوم؟ قال الحكيم: إذا كانت الفلسفة هي خير الدنيا، وثوابها هو خير الآخرة، فأحق ما وجهت إليه همك الفلسفة. قال: وهل من العلم ما ليس من الفلسفة؟ قال الحكيم: لقد أخذت العامة نصيبا من العلم والحلم والصدق والجود والوفاء والرحمة وسائر شعب الحسنات الصالحة التي بعدها من الفلسفة كبعد التماثيل الميتة من الدواب وذوات الروح "[131].

أما النص الآخر المنسوب إلى أرسطو، فيكاد يتفق مع النص السابق ولا أكاد أجد فيه من الآثار الرواقية إلا الفقرة التالية، التي يبين أنه ليس هناك درجة بين الفضيلة والرذيلة: "قال ليزياس: أليس شيئا وسطا بين الحسن والقبيح، بحيث أني إذا تركت الرذيلة، لم أحصل على الفضيلة، بل أبقى بين الطرفين، كمن ترك الكذب مثلا، فلازم السكوت لا ينطبق بصدق ولا كذب أو ترك الظلم، فلم يأت عملا ينسب إلى جور ولا إلى عدل؟ قال أرسطو: من لازم السكوت، فإنه اختار ذلك، إما بالجهل أو بالعلم، فإن سكت بعلم، فقد نطق بصدق، وإن سكت بجهل كالكذب، وكذلك من أمسك عن العمل فإنه يفعل ذلك إما بقصد الختل أم بقصد العدل، فإن كان بعدل فهو عادل مستقيم، وإن كان بخلافه، فهو ظالم جائر "[132]، وقد نجد في الفقرة السابقة أيضا إشارة إلى فكرة الرواقية عن حياد الأفعال، فالسكون والنطق في ذاتهما ليسا بخير أو شر .

---

[130] د. النشار، فيدون، ص٣٤٥

[131] د. النشار، فيدون ص ٣٥٢

[132] نفس المصدر، ص ٣٦١

٣ - كتاب زجر النفس

وقد يسمى أيضا هذا الكتاب بمعادلة النفس أو معاتبة النفس، وهو من الكتب المجهولة المؤلف، ينسب أحيانا إلى هرمس، وينحل أحيانا أخرى على أفلاطون ولا يعرف بالتحقيق واضعه ولا زمان وضعه ولا مكانه أو لغته الأصلية يرده فليشر إلى كاتب مسيحى مطلع على الغنوصية والأفلاطونية المحدثة والمانوية أما الدكتور بدوى فإنه يميل إلى أن يعد الكتاب من العهد الهلينى، وأنه أثر من آثار الهرمسية التى أثرت فى الفكر اليونانى المتأخر[١٣٣]. وسواء صح كلام فليشر أو الدكتور بدوى، فإنه كما يقرر الدكتور عثمان أمين، مصدر مهم لانتقال الرواقية إلى الإسلاميين[١٣٤]، ولعل الفقرات التى أعرض لها فيما يلى تؤكد وجود عناصر رواقية فى الكتاب الذى نحن بصدده .

تكشف الفقرة الآتية عن رأى الرواقية فى أمور الدنيا وأنها زائلة دائرة، والتعلق بها يعقبه الألم والغم، وذلك الرأى قد وجدناه أيضا فى لغز قابس، وأشرت الى أنه أثر تأثيرا كبيرا فى النظريات الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام، جاء فى كتاب زجر النفس: "وليس أحد ينال من هذه الدنيا فرحة إلا وأعقبته غصة وألم، فإذن ليست هذه المخادعة من قبل الدنيا ، وإنما المخادعة من قبل الإنسان لنفسه وذلك أن الإنسان الناقص العقل، هو المخادع نفسه، والمهلك لها لا الدنيا لأن الدنيا أظهرت له جميع ما فى طلبها من نعيم وبؤس، فاغتبط الإنسان الضعيف العقل بنعيمها، واعتقده دائما، ونسى بؤسها وأهمله، ثم يقول خدعتنى الدنيا، وأى خداع خدعته الدنيا؟ ألا أنه هو المخادع نفسه والمهلك لها لا الدنيا. يا نفسي لا تكون أخلاقك في هذه الدنيا كأخلاق الصبي الذي لا عقل له، إن أطعم ورفق به رضي، وإن شدد عليه بكى وغضب، فهو ما يكون ضاحكا حتى يكون باكيا، وما يكون راضيا حتى يكون غاضبا، وليست هذه أخلاق العقل الرضية، بل هى أخلاق مختلفة مشتركة مذمومة "[١٣٥]. وما دامت الدنيا متقلبة غير مأمونة، وجب على الإنسان طرحها وعدم

---

[١٣٣] د. بدوى، الأفلاطونية المحدثة عند العرب. ص٤٠-٤٢

[134] O. Amine, Le Stoicisme et la Pensic Islamique, P.19

[١٣٥] هرمس، زجر النفس، طبع بيروت ١٩٠٣. ص ص١٤-١٥

الثقة بأعراضها، هكذا ذهبت الرواقية وهكذا أيضا يخاطب هرمس المنسوب إليه هذا الكتاب النفسي بقوله: "فتحرزى يا نفس من الدنيا، واعرضي عنها وانظري إليها بعين الخائف الوجل منها"[١٣٦]. ويقول هرمس أيضا: "والمقتنى الأشياء الخارجة عنه حزين طول دهره، والفقير إلى الشهوات فقير أبدا"[١٣٧] وسنرى فيما بعد مدى تأثير هذه الجملة على كتابات الكندى والرازى ومسكويه الأخلاقية بل وفى غيرهم من المفكرين الإسلاميين، وكما دعا الرواقيون الإنسان إلى الصبر، فإن الكتاب المنسوب إلى هرمس يحمل دعوة إلى الصبر للفوز بالغلبة، فإن مرارة الصبر تثمر ثمر الحلاوة والراحة [١٣٨] ويدعو الكتاب أيضا ، كما دعا الرواقية إلى تأمل حكمة مبدع الأشياء واعتبار كيف أن الثمرة الطيبة ، لم تخلق الا للأكل ؟ وكيف أن الإنسان تطور فى الرحم حتى اكتمل، فإن "التأمل في هذه المعاني، دليل على لطف حكمة مبدع العالمين" [١٣٩] أليس ذلك قدر مهم من العناصر الرواقية المبثوثة فى هذا الكتاب الذى عرفه العالم الإسلامي؟.

٤ - كتاب تهذيب الأخلاق

يوجد تحت أيدينا الآن ثلاث نسخ من كتاب عنوانه "تهذيب الأخلاق" تكاد تتفق جميعا فى المعنى بل وفى الألفاظ أيضا، اللهم إلا بعض الاختلافات التى لا تذكر، ولكن كل نسخة من هذه النسخ الثلاث منسوبة إلى مؤلف مختلف :

فإحداها : منسوبة إلى الجاحظ المعتزلى (المتوفى عام ٢٥٥هـ)، وقد نشرها محمد كرد على بدمشق بالمطبعة البطريكية عام ١٩٢٤ .

والثانية: منسوبة إلى أبى زكريا يحيى بن عدى (المتوفى عام ٣٦٤هـ)، وقد اطلعت على الطبعة الثانية منها، وقد طبعت فى القاهرة بالمطبعة المصرية الأهلية عام ١٩١٣.

---

[١٣٦] هرمس، زجر النفس، بيروت ١٩٠٣. ص١٧

[١٣٧] نفس المصدر. ص٢٦

[١٣٨] نفس المصدر. ص ٥٩

[١٣٩] نفس المصدر. ص

أما النسخة الأخيرة: فقد نشرها محى الدين الكردى، ضمن مجموعة رسائل، فى القاهرة بمطبعة كردستان العلمية عام ١٣٢٨هـ، وترتيبها الخامسة بين هذه المجموعة من الرسائل، وتبدأ من صفحة ١٢٤حتى صفحة ١٨٩ وهذه النسخة منسوبة إلى الصوفى المعروف محيى الدين بن عربى (المتوفى عام ٦٦٥ هـ).

ولم يتحقق أحد من الباحثين حتى الآن - فيما أعلم - من حقيقة مؤلف هذا الكتاب: فهل هو من وضع الجاحظ أم يحيى بن عدى أم ابن عربى؟ وما دام الأمر كذلك، أى ما دام هذا الكتاب لم يكن موضع دراسة علمية بعد، فإن من المحتمل أيضا ألا يكون لأحد من هؤلاء الرجال الثلاثة، وفى هذه الحالة قد يكون دخيلا على مفكرى الإسلام، وبناء على هذا الاحتمال الأخير فإنه ينطوى فى نظرى تحت قائمة الكتب المجهولة المؤلف التى وصلت إلى المسلمين، وتحمل أفكارا رواقية، وهذا ما أنوى القيام بالتدليل عليه من ثنايا دراسة بعض فقراته الآتية، وسأعرض لهذه الفقرات من النسخة الدمشقية المنسوبة للجاحظ.

وأول ما يلاحظ على الكتاب، أنه يتفق مع الرواقية فى نبذ الشهوات وطرح الملذات على اختلافها فيقول صاحب تهذيب الأخلاق: "وينبغى لمن أراد قمع نفسه الشهوانية، أن يقل من استماع السماع، وخاصة النسوان والشابات منهن المتصنعات، فإن للسماع قوة عظيمة فى إثارة الشهوة . . . فأما الطعام، فينبغى أن يعلم أن غايته هو الشبع لدفع ألم الجوع، وفاخر الطعام ودنيئه جميعا تشبع، فليست للمبالغة فى تجويد الطعام كبير حظ . . ."، ويمضى مستطردا فى ذم أصناف الشهوات وداعيا إلى حياة الزهد[١٤٠].

ثم نجد الدعوة الرواقية إلى الحياة وفق العقل، فى النص الآتى: "وينبغى لمن أراد تذليل قوتيه الغضبية والشهوانية،أن يستعمل فى جميع ما يفعله الفكر، ولا يقدم على شيء إلا بعد أن يتروى فيه ويجعل الفكرة، وإتباع الرأي ديدنا وعادة، فإن الرأى وجودة الفكرة يقبحان له السفه وسرعة الغضب والانهماك فى الشهوات واتباع الملذات، فإذا استقبح ذلك، انحجم عنه وعدل إلى ما يقتضيه الرأى والفكر"[١٤١].

---

[١٤٠] الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص٣٨ وما بعدها.

[١٤١] الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص٤١

ويلاحظ أن هذه الفقرة، تتفق وما نعرفه عن عقيدة المعتزلة بأن العقل في الإنسان، هو وسيلة التحسين والتقبيح، وهي عقيدة الجاحظ أحد المنسوب إليهم الكتاب.

وبعد أن ثبت أن ملاك الأمر في تهذيب الأخلاق، وضبط الشهوات والانفعالات، هو النفس الناطقة أو العاقلة، يقرر صاحب تهذيب الأخلاق المبدأ السقراطي الرواقي، حيث يذهب إلى أن تقويه هذه النفس النطقية أو العقل "إنما تكون بالعلوم العقلية، فإنه إذا نظر في العلوم العقلية ودقق النظر فيها، ودرس كتب الأخلاق والسياسة، وداوم عليها تيقظت نفسه وتنبهت من شهوتها، وانتعشت من خمولها، وأحست بفضائلها، وأنفت من رذائلها"[١٤٢]، أي أن العلم هو دعامة العقل والسبيل إلى الحياة الفاضلة والاقتداء بالحكماء فضيلة في المذهب الرواقي، وفي كتاب تهذيب الأخلاق الذي نص على أنه "مما يصلح النفس الناطقة، ويقويها أيضا، مجالسة أهل العلم ومخالطتهم والاقتداء بأخلاقهم وعاداتهم"[١٤٣].

ثم تظهر في الكتاب عادة الرواقيين المتأخرين في محاسبة النفس: "فإذا حاسب الإنسان نفسه، وأجاد فكره وتمييزه علم أن الضرر في مساوئ الأخلاق أكثر من النفع"[١٤٤].

وكما رأينا أن الفضيلة عند الرواقية، غاية في ذاتها، وليست وسيلة لتحقيق غاية ورائها نرى في هذا الكتاب أيضا القول: "وينبغي لمن أراد سياسة أخلاقه، أن يجعل غرضه من كل فضيلة، غايتها ونهايتها ، ولا يقنع بما دون الغاية ولا يرضى إلا بأعلى درجة" فليس إذن للفضيلة درجات، وليس ثمة وسط بينها وبين الرذيلة، "فأما إن قنع بالتوسط، لم يأمن أن يقصر عن بلوغه فيبقى في أدون المراتب، ويفوته المطلوب، ولا يطمع أبدا في التمام "[١٤٥].

وتعريف الحكيم من وجهة النظر الرواقية، هو بعينه تعريف الإنسان التام في هذا الكتاب: "هو الذي لم تفته فضيلة، ولم تشنه رذيلة، وهذا الحد قلما ينتهي إليه إنسان، فإذا انتهى الإنسان إلى هذا الحد، كان بالملائكة أشبه منه بالناس، فإن

---

[١٤٢] نفس المصدر. ص٤٢

[١٤٣] نفس المصدر والصفحة

[١٤٤] نفس المصدر. ص٤٤

[١٤٥] الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص٤٤-٤٥

الإنسان مضروب بأنواع النقص" وأدرك صاحب تهذيب الأخلاق كما أدرك الرواقيون من قبل أن الإنسان التام أمر نادر للغاية فقال: "إلا أن التمام. وإن كان عزيزا بعيد التناول، فإنه ممكن، وهو غاية ما ينتهي إليه الإنسان ونهاية ما هو منتهى له.."[146].

ويعرض الكتاب، في كثير من المواضع، بالتفصيل، لأوصاف الإنسان التام الجامع لمحاسن الأخلاق، وهي جميعا متفقة مع أوصاف الرواقيين لحكيمهم المثالي "فهو أن يكون متفقدا لجميع أخلاقه، متيقظا لجميع معايبه، متحرزا من دخول نقص عليه، مستعملا لكل فضيلة، ومجتهدا في بلوغ الغاية، عاشقا لصورة الكمال مستلذا لمحاسن الأخلاق، متيقظا في الأصل، متبغضا لمذموم العادات، معنيا بتهذيب نفسه، غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل، مستعظما اليسير من الرذائل مستصغرا للرتبة العليا، مستحقرا للغاية القصوى، يرى التمام دون محله، والكمال أقل أوصافه" [147].

ويؤكد صاحب تهذيب الأخلاق، مرة أخرى، أن الوصول إلى هذا الكمال المنشود، يتم بأن يصرف الإنسان غايته إلى النظر في العلوم العقلية، ولا يكف عن قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والسياسات، ويتبع في عمله، ما أمر به أهل الفضل، ويبتغي من الشهوات والملذات موقفا معتدلا، فلا يسرف في الإقبال عليها، ولا يفرط، لأنها مصدر الشرور، إن ترك عنانها، وأهمل سياستها، استطالت وشمخت، فلا تلبث أن توهن صاحبها، وتقوده إلى ما يضره، فيصير بذلك بعيدا عن تحقيق الكمال المنشود[148].

والمال أيضا من ملذات الدنيا، فيجب احتقاره، وبخاصة بالنسبة للملوك فهم بحكم مكانتهم، أقدر الناس على التمتع باللذات[149] .

"وينبغي لمحب الكمال أيضا أن يعود نفسه محبة الناس أجمع، والتودد إليهم والتحنن عليهم، والرأفة والرحمة لهم، فإن الناس قبيل واحد متناسبون، تجمعهم الإنسانية، وحلية القوة الإلهية هي في جميعهم، وفي كل واحد منهم وهي

---

[146] نفس المصدر. ص٤٥

[147] نفس المصدر. ص٤٦

[148] نفس المصدر. ص٤٦– ٤٧

[149] الجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص٤٩ وما بعدها

النفس العاقلة، وبهذه النفس صار الإنسان إنسانا، وهى أشرف جزئى الإنسان اللذين هما النفس والجسد، فالإنسان بالحقيقة، هو النفس العاقلة وهى جوهر واحد فى جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شئ واحد، وبالأشخاص كثيرون" [150]. هذه الفقرة من الكتاب - فى نظرى - على جانب كبير من الأهمية، لأنها تحمل أكثر من فكرة رواقية أصيلة ففيها فكرة العالمية وأن الإنسان مواطن للعالم أجمع، والناس جميعا سواء مهما اختلفوا فى الأوطان وفيها فكرة وحدة الوجود، ذلك أن القوة الإلهية تسرى فى جميع الكائنات وكما تسرى النفس فى الإنسان فيصير إنسانا، فإن القوة الإلهية تحل فى الناس جميعا فتردهم إلى الوحدة وإن كانوا كثيرين. أما فكرة أن الإنسان فى الحقيقة هو الروح أو النفس فقد قال بها النظام المعتزلى الذى تتلمذ عليه الجاحظ الذى يحتمل أن يكون صاحب تهذيب الأخلاق، أو يقول آخر: هل تدل هذه الفكرة على أن الجاحظ هو المصنف الحقيقى لتهذيب الأخلاق، من حيث أن أستاذه النظام قد نادى بها من قبل؟ أم أن تهذيب الأخلاق كان المصدر الذى استمد منه المفكرون الإسلاميون كثيرا من العناصر الفلسفية الدخيلة عليهم ؟.

يجب على محب الكمال إذن أن يكون محبا لجميع الناس، متحننا عليهم رؤوفا بهم، وبخاصة الملك والرئيس، وتظهر لنا "الجوانية" الرواقية، فى تصور الملك أو الرئيس، فى العبارة الآتية : "... فإن الملك ليس يكون ملكا، ما لم يكن محبا لرعيته، رؤوفا بهم، وذلك أن الملك ورعيته بمنزلة رب الدار وأهل داره"[151].

ونعود مرة أخرى إلى مبدأ محاسبة النفس، فنجد أن من أحب الكمال، وجب عليه أن يعتقد أن عيوبه ظاهرة، وإن اجتهد فى إخفائها، وكما أنه ليس ثمة وسط بين الفضيلة والرذيلة، فإنه ينبغى على الإنسان الذى يتوق إلى التمام "اجتناب العيوب بالكلية، والتمسك بالفضائل فى سائر الأمور، وهذه الرتبة غاية تمام الإنسانية، ونهاية الفضيلة البشرية" وأحق الناس بطلب هذه الفضيلة هم الملوك والرؤساء[152]

والملوك صنفان: ملك بالطبع، وهو التام الجامع لمحاسن الأخلاق، المحيط بجميع المناقب وملك بالقهر، وهو الناقص، والأول هو الملك أو الرئيس

---

(150) نفس المصدر ص ٥٢-٥٣

(151) الجاحظ، تهذيب الأخلاق. ص ٥٣

(152) الجاحظ، تهذيب الأخلاق، ص ٥٦

الحقيقى الذى توفر على اقتناء الفضائل، وألزم نفسه التخلق بالمحاسن، واشتاق إلى الفضيلة فهو "لم يلبث أن يبلغ الغاية من التمام، ويرتقى إلى النهاية من الكمال فيحوز السعادة الإنسانية، والرئاسة الحقيقية" (١٥٣). وهذا الوصف المثالى، للملك والرئيس الحقيقى، يذكرنا بالرأي الرواقى عن الحكيم الملك، الذى تأثر به بعد ذلك فيلون السكندرى(١٥٤)، والذى تأثر به أيضا - كما سنرى أبو نصر الفارابى.

أليست كل هذه المعانى والأفكار، تبيح لنا القول، بأن كتاب تهذيب الأخلاق المجهول المؤلف، ذو نزعة رواقية واضحة؟ مما لا شك فيه أن عناصر فلسفية أخرى تتخلله، أهمها الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وقد أهملت النظر فيها، إلا أن أوضح ما فى هذا الكتاب رواقيته.

٥- كتاب النفس المنسوب لإسحق بن حنين

نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد، ورسائل أخرى وذهب الدكتور الأهوانى فى مقدمته، إلى أن هذا الكتاب ليس ترجمة لنص أرسطو، وليس كذلك تلخيصا محاذيا لأرسطو، بل فيه بعض التفسير، ويتبين هذا من الموازنة بين نص كتاب النفس لأرسطو وبين هذا الكتاب، إذ أن بينهما فروقا كثيرة، بل يبتعد صاحب هذا التلخيص فى بعض المواضع عن آراء أرسطو فيأخذ برأى المتأخرين، ويرجح الدكتور الأهوانى أن يكون هذا الكتاب لابن البطريق الإسكندرانى أكثر من أن يكون لاسحق بن حنين(١٥٥).

وعلى الرغم من أننا لا نظفر من هذا الكتاب بأفكار رواقية تذكر، إلا أنه مع ذلك ليس عديم الأهمية تماما، من حيث هو مصدر لانتقال الرواقية إلى المسلمين، فإننا على الأقل نجد فيه ردا على "من قال إن النفس جسم" والتدليل على أنه

---

(١٥٣) نفس المصدر، ص ٥٨

(١٥٤) برهييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص٢٣

(١٥٥) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ورسائل أخرى القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٥٠ ص ١٢٥ – ١٢٦

"ليست النفس بجسم" [١٥٦] وأغلب الظن أن صاحب هذا الكتاب قد قام بالرد على الرواقيين الذين زعموا أن النفس جسم، ويحاذى المعلم الأول فى قوله "فالنفس إذن جوهر، بأنها صورة وتمام، لا بأنها هيولى، وما أصوب ما قيل إنها جوهر ليس بجسم" [١٥٧] وهذا الرأى المخالف للرواقية فى النفس، سنجد أنه كان موقف فلاسفة الإسلام على وجه الإجمال ونجد أيضا فى الكتاب العبارة: "لا يدخل جسم فى جسم، وقد بين الفيلسوف، لم لا يمكن ذلك" [١٥٨] ولعل المقصود بهذه العبارة رفض فكرة الرواقيين عن مداخلة الأجسام بعضها بعضا.

٦- رسالة أفلاطون الحكيم إلى فورفيريوس فى حقيقة نفى الغم والهم وإثبات الزهد جوابا عن سؤال كان سبق منه إليه

وهذه رسالة ضمن مجموعة رسائل أخرى، فى مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور ولم ينتبه أحد من الباحثين – على قدر علمى – إلى هذه الرسالة مطلقا، مع أنها ذات أثر خطير للغاية على النظريات الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام ولعلنى أول من يذكر أن هذه الرسالة هى التى استمد منها الكندى لا فقط أفكاره، بل ألفاظه، وفى رسالته التى ما زالت مخطوطة، ولم تنشر بعد، أعنى رسالة الحيلة لدفع الأحزان، تلك الرسالة التى كان لها أكبر الأثر فى الرازى ومسكويه وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الإسلاميين، أى أن هذه الرسالة التى نحن بصدد دراستها أثرت فى جميع هؤلاء المفكرين، وسيتضح ذلك جليا عند المقارنة بين بعض الفقرات التى سأذكرها الآن من هذه الرسالة وبين الفقرات التى سأعرضها لفلاسفة الإسلام فى الفصل الذى أبين فيه تأثر الإسلاميين بالأخلاق الرواقية.

والسؤال المهم الذى لا نجد له للأسف جوابا هو: لمن تكون هذه الرسالة المهمة؟ إذ لا شك فى أنها منحولة على أفلاطون: لأنها تتضمن أفكارا غريبة عليه، أهمها الرواقية التى أزمع الكشف عنها بعد قليل، وثانيا لأنها تعرض حكايات لفلاسفة

---

[١٥٦] نفس المصدر. ص١٣٦

[١٥٧] نفس المصدر. ١٤٢

[١٥٨] نفس المصدر. ص١٤٥

متأخرين عن أفلاطون مثل الحكاية المنسوبة للفيلسوف الكلبى ديوجانس (٤١٣-٣٢٧ ق.م) والتي سأقدمها وثالثا وهو الأمر الذي يقطع بأنها منحولة أن الفترة ما بين زمن أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) و زمن فورفوريوس (٢٣٣-٣٠٥م)، حوالي ستة قرون كاملة، فكيف يسأل فورفوريوس سؤالا و يجيب أفلاطون بهذه الرسالة، كما ورد في عنوانها ؟ هل فوفوريوس هو صاحب هذه الرسالة على وجه الحقيقة؟ إن المسألة معلقة إلى أن يكتشف المزيد من الوثائق التى تلقى ضوءا على مؤلف هذه الرسالة وعلى من نقلها إلى العربية، على أية حال فان هذه الرسالة المجهولة المؤلف،غنية بالأفكار الأخلاقية الرواقية ومن ثم، فهى فى نظرى من أهم مصادر المسلمين فى معرفة المذهب الرواقى فى الأخلاق، والدليل على ذلك الفقرات الآتية، حيث تتناول إحداها موضوع الهم: "وهو ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب، ولو فكر هذا العالم الدنيء التالف بما همه، وفيم هم، لعلموا أنهم أعراض زايلة، وأشباح حايلة، تتصرف بهم الأيام، وتغلبهم الأحكام، فالواجب أن يبدؤا بالغم على نفوسهم، فهى أولى من الغم على محبوباتهم إذ هم يعلمون أنهم سيعدمون ما عدموه، ويفقدون ما فقدوه، وتقدمت معرفتهم بذلك، وتبينوه لأن نفوسهم وأغراضهم غير باقية، لأن كل ما فى عالم الكون والفساد مضمحل زايل، فكان معنى مرادهم أن طلبوا الثبات والدوام من الفانية المضمحلة الفاسدة وإنما الثبات والدوام موجودان فى عالم العقل فكان من طلب من الزمان ما ليس فيه، أراد منه ما ليس فى طبعه ومن أراد من الطبع ما ليس فى الطبع أراد ما ليس موجودا، ومن أراد غير موجود عدم طلبته، والعادم طلبته معتى (كذا؟) شقى، فينبغى للعاقل أن يطلب ما يسعده دون ما يشقيه ويحترس من سلوك طريق الشقاء والجهل" [١٥٩].

وفى الفقرة السابقة تيار أفلاطونى بلا جدال، يذكرنا بفكرة عالم المثل أو العالم المعقول حيث الثبات والخير والجمال الحقيقيين فى مقابل هذا العالم الحسي عالم الكون والفساد إلا أن هذه الفكرة الأفلاطونية قد امتزجت بفكرة الرواقيين عن أعراض الدنيا ولذاتها من ناحية وفكرتهم عن القضاء والقدر من ناحية أخرى، وما أشبه الموقف السابق بموقف ابكتيتوس الذى قال: "من العبث أن تعتقد

---

[١٥٩] أفلاطون، رسالة إلى فورغوريس. ص١١٣-١١٤

أن ما يحدث إنما يحدث كما تريد، ولكن ينبغي أن تريد ما يحدث بالفعل، وعندئذ تحيا حياة سعيدة"(١٦٠).

ثم نجد في الكتاب دعوة إلى استئصال الشهوات وترك اللذات، لكي تتحقق بذلك أخلاق الملوك الأجلة، أخلاق الملوك الحقيقيين من وجهة النظر الرواقية ". وأقول إن من لم يعرف الزمان، ويختبر أصول الأحوال متى زالت عنه عادة وجود الدنيا فارق معها الشهوات الخسيسة من لذيذ الطعام، وطيب الشراب، وملح الملبوس والمنكوح وما شابه ذلك..." ولو قصد بمحبوباته الثبات والبقاء لقصد طبع البقاء (ثم كلمة لا تقرأ) وألزم نفسه في العاجلة في القناعة، ولم يستقبل ما يأتيه بحرص ولا يتعب نفسه بما زال عنه، وفاته بندم وأسف. بل يؤدب نفسه تأديب الملوك الأجلة...."(١٦١) ثم نجد تأكيدا لعدم أهمية الإقبال على فاخر الطعام والثياب وغير تلك من الأمور الزائلة والاهتمام بالحكمة فهي الباقية وحدها وهذا موقف رواقي بلا شك، إلا أن جذوره كما أشرت، ترجع إلى المدرسة الكلبية، وفي هذا الكتاب حكاية عن ديوجانس الكلبي تبين موقف اللامبالاة الذي كان يقفه من زينة الدنيا وبريقها. هذه المعاني نجدها في الفقرة التالية التي تتحدث عن الرجل غير الفاضل: ".... ولو ألزم نفسه من لذيذ الطعام أكل ما دونه لأشبعه وأجزاه، إذ هما يتساويان بعد ساعة حتى لو دام له ما استطابه لرفضه إذا شبع منه ولقلاه، وكذلك الملبوسات، يحرص الإنسان على ما قد ألزمه نفسه، وألفته عادته من حليلها ومستحسنها. ولو لبس دون ذلك أقنعه، وكل يتساوى في ستر العورة وسرعة البقاء، ولو تدبر الحكمة وتزين بزينة العلم الذي هو أفضل مدخور وملبوس ومزين لم يغتم لفقد ملبوس وكان كما حكي عن ديوجانس الحكيم، لما عبر به أنتياخس الملك، فلم يقم له، فركله الحاجب برجله فقال له الحكيم: خلق إنسان وخلق بهيمة؟ ما حملك على ما صنعت بي؟ قال: إذ لم تقم للملك إجلالا، فأجابه الحكيم: ما كنت بالذي أقوم لعبد عبدتي، فأدركهم الملك، وسمع المقالة، ثم قال له: من أين لك أنني عبد عبدتك؟ قال الحكيم: لأنك عبد الدنيا وخادمها، ومن ترك شيئا فقد اقتدر عليه، فلما تركتها أنا

---

(160) Epictete, Manuel, VIII

(١٦١) أفلاطون، رسالة إلى فورفيروس. ص. ١١٤-١١٥

(١٦٢) نفس المصدر. ص١١٦

اختيارا وخدمتها أنت مضطرا، وجب أن تكون لها عبدا، فعلم الملك مراده، ثم عطف عليه بالقول، فقال: هل لك في صحبتي، فإني مفوض إليك خزاين الذهب والفضة فقال له الحكيم: لو يكون لها قدر، لما أشترى بهما خسيس الأشياء، فقال له الملك: فأطعمك الطيبات، فقال له: ما فضل شبع الملوك على من دونهم؟ قال له الملك: فأزينك بأفخر الثياب، فأجاب الحكيم: إن الوصية سبقت لنا من الحكماء، أن لا تزين أجسادنا بزينة الثياب، ولكن نزينها بزينة العلم والتقى، فبكى الملك وانصرف.."[١٦٢].

وسبق أن ذكرت بصدد الكلام عن (الحكيم الرواقي)، أن الرواقيين قد اعتبروا الحكماء الحقيقيين في هذا العالم عدد قليل للغاية وكان سقراط وديوجانس الكلبي بصفة خاصة، هما المثل الأعلى عندهم لتحقيق الصورة الخيالية للحكم في الواقع. وهكذا وجدنا في هذه الرسالة المنحولة على أفلاطون أن ديوجانس يمثل القدوة الحسنة التي ينبغي على من طلب الفضيلة أن يحتذى بها، وفي الفقرة التالية إشارة إلى القدوة الثانية، أعني سقراط: "... فمن أراد طريق الحق، فهو الواضح لمن سلكه، فليفك نفسه من أثقال ما في هذا العالم الدنيء التالف فقد روي عن سقراط، أنه كان يأوي إلي كسر جب، قد طوي ووطي فيه بتراب، و قال لمن حضر: من أراد قلة الغم، فليقل القنية فقال بعضهم: يا معلم، إن انكسر بقية الجب؟ قال: إن انكسر الجب، لم ينكسر المكان، و لم أعدم التراب[١٦٣].

و بعد هذه الفقرة مباشرة يعرض صاحب الرسالة قصة ينسبها إلي ملك الروم و يقصد بها دفع الناس عن التعلق بزخارف الحياة و زينتها: "وقد حكي عن الزر ملك رومية أنه أهدي قبة ثمينة عجيبة خطيرة، ففرح بها وزادت بهجته ومن حضره بحسنها وكان في جملة الحاضرين حكيم، فقال له الملك: ما تقول فيها أنت، إذ أنت ممسك عن الكلام؟ فقال له الحكيم: إنها قد أظهرت منك فاقة وفقرا، ودلت منك على عظيم مصيبة متى لحقها خطر عارض ..."، ثم تبين لنا هذه الرسالة كيف كانت تلك القبة الثمينة، سببا في حزن الملك الذي أدى في النهاية إلى موته، وذلك أن الملك أراد

---

[١٦٢] أفلاطون، رسالة إلى فورفيروس ص١١٩

التنزه فى بعض الجزائر، وطلب نقل القبة على إحدى السفن، فغرقت السفينة وغرقت معها القبة [١٦٤].

وبناءا على الحكمة الأولى لإبيكتيتوس، فإن هناك نوعين من الأمور: الأول وهو ما يتعلق بإرادتنا، وكل ما يتعلق به فهو من فعلنا حقيقة، أما الآخر فهى الأمور الخارجة عنا والتى ليس لدينا دخل فى فعلها، أقول: بناءا على هذا التمييز الرواقى، نجد التمييز بين نوعين من الأمور التى نحزن عليها فى هذه الرسالة، كما يظهر فى الفقرة الآتية:

"إن الذى نحزن عليه، لا يخلو من أن يكون فعلنا أو فعل غيرنا، فإن كان فعلنا، فينبغى أن لا نفعل ما يحزننا، فإنا إذا فعلنا ما يحزننا، ولا نمسك عن فعله، أتينا نحن ما لا نريد، وهذا هو المحال، وإن كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا نحزن على ما ليس لنا، ومما هو عار عنا، ولصاحبه استرجاعه..."[١٦٥].

ونلاحظ أخيرا على هذه الرسالة أنها تحمل فكرة الرواقية عن حياد الأمور الخارجية والمثال المذكور هنا هو الموت، فهو فى ذاته – وكما قال إبكتيتوس – ليس بشر وإنما يكرهه الناس لما يتعلق به من أمور أخرى: "وكثيرا ما يقدره الناس مصيبة الموت ويكرهونه، وأنا أقول: إنما يكره المقتضى من لم يعد وفاء الدين، فأما من أعده، فهو أشهى إلى مقتضيه من مقتضيه، ولو تدبر الناس أمر الموت لعلموا أنه محمود غير مذموم لأن الموت تمام طبيعتنا، ولو لم يكن موت لم يكن إنسان، لأن حد الإنسان وصفته هو الحى الناطق الميت، فإن لم يكن بميت فليس بإنسان ومع ذلك فهو البريد إلى دار الآخرة، وإن كانوا يكرهون ذلك...." [١٦٦].

تلك هى آثار رواقية امتزجت بعناصر أخرى وأثمرت فى النهاية رسالة مجهولة المؤلف وسنلاحظ عندما أعرض لرسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان، أن معظم أفكارها وألفاظها مستمد من هذه الرسالة المنسوبة إلى أفلاطون.

---

[١٦٣] أفلاطون، رسالة إلى فورفيروس ص١١٩٠

[١٦٤] نفس المصدر. ص١٣٠

[١٦٥] نفس المصدر. ص١٢٠

[١٦٦] نفس المصدر ص. ١٢١

تلك هى الكتب التى أزعم أنها رواقية النزعة، وانتقلت إلى المسلمين، فكانت مصدرا خصبا استمدوا منه الكثير من الأفكار الرواقية، ولا أنكر أن طريقتى فى دراسة النصوص الكثيرة لهذه الكتب، قد تكون مملة إلى حد ما أو ينفد لها الصبر، إلا أننى أرى أن تجاهل هذه النصوص وعدم الاكتراث بها- على نحو ما فعل الدكتور جدعان- قد يوقعنا فى صعوبات بل فى أخطاء أيضا عندما نكون بصدد البحث عن مصادر أقوال المفكرين الإسلاميين فهل كان الدكتور جدعان بحاجة إلى افتراض أن كتاب أبيكتيتوس **Manuel** قد نقل إلى العربية، مع أننا لا نملك من المصادر والوثائق ما يؤيد ذلك، وهذا من أجل معرفة مصدر نظريات الكندى وسائر فلاسفة الإسلام فى الأخلاق؟ هل كان بحاجة إلى هذا الافتراض لو أنه بين أن معظم هذه النظريات قد ورد على سبيل المثال بلغز قابس ورسالة أفلاطون إلى فورفيريوس؟.

ثانيا: مدرسة الإسكندرية

وسأتطرق الآن إلى مدرسة الإسكندرية، من حيث اعتبارها معبرا للرواقية إلى العالم الإسلامى، بعد أن ثبت أن العرب لم يتخلصوا من مكتبة الإسكندرية، حين أمر الخليفة عمرو بن العاص بحرقها، فقد أثبتت الأبحاث بصورة قاطعة تهافت تلك الفرية التى أوردها بعض مؤرخى العرب، كما ثبت أن مراكز البحث الفلسفى كانت منتشرة فى العالم القديم، ولم يتوقف عملها العلمى[١٦٧]، وذهب ماكس مايرهوف إلى أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر، وكانت هى المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة فى البلاد التى غزاها العرب، "ومن المحتمل الظن بأنها، لابد أن تكون قد قامت بدورها فى نقل العلوم إلى العرب"[١٦٨].

ويذهب الدكتور السيد عبد العزيز سالم إلى أن دار الحكمة (المتحف) ومكتبة الإسكندرية ظلا يحملان مشعل الحضارة الإسكندرية حتى عام ٤٨ ق. م.

---

[١٦٧] د. النشار، نشأة الفكر، ج١. ص٦٨

[١٦٨] ماكس مايرهوف، فى التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. ص ٣٧ - ٣٨

[١٦٩] د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الإسكندرية وحضارتها فى العصر الإسلامى، ط٢، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٩م، ص٣٥-٣٦

عندما أشعل يوليوس قيصر النيران في سفن المصريين، فامتدت ألسنتها إلى الأرصفة القريبة، وأحرقت المخازن الجمركية ومخازن الكتب التابعة للمكتبة، ثم قضى الاضطراب السياسي والديني في الإسكندرية، في عصر انتشار المسيحية، على العدد الأعظم مما تبقى من هذه الكتب، ومن المرجح أن مكتبة المتحف، بددت في سنة ٢٧٢م، عندما أخمد الإمبراطور أوريليانوس الثورة التي أشعلها فيرموس، أما مكتبة السيرابيوم، فقدتبددت في سنة ٣٩١م، عندما هاجمها الجيش الإمبراطوري، يساعده المسيحيون، بزعامة ثيوفيلوس بطريرك الإسكندرية، "ومع ذلك فقد ظلت بقايا دار الحكمة في العصر الإسلامي، فوصفها الرحالة المسلمون وغيرهم[١٦٩].

ويذكر ماكس مايرهوف أن من أشهر رجال مدرسة الإسكندرية أمونيوس ابن هرمياس الذي كان رئيسا لإحدى مدارس الإسكندرية حوالي سنة ٥٠٠م. وقد عرف العرب تلاميذه: سنبليقيوس، ودمسقيوس، واسقلبيوس، ويحيى النحوي، وغيرهم، ومن المحتمل أن يكون الأخير قد رأس المدرسة في النصف الأول من القرن السادس الميلادي ويذهب بن أبي أصيبعة إلى أن يحيى النحوي لحق أوائل الإسلام، وكان في أو ل أمره أسقفا في بعض الكنائس بمصر، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية، ثم رجع عما يعتقده النصارى من التثليث، ولما فتحت مصر على يدي عمرو بن العاص رضي الله عنه. دخل إليه وأكرمه ورأى له موضعا، وكان يحيى قد قرأ على أمونيوس، وكان قويا في علم النحو والمنطق والفلسفة، وقد فسر كتبا كثيرة من الطبيات، ولقوته في الفلسفة ألحق بالفلسفة لأنه أحد الفلاسفة المذكورين في وقته[١٧٠]. أما في أوائل القرن السابع الميلادي، فقد كان اصطفن الإسكندراني، أشهر المعلمين في الإسكندرية[١٧١]، وهو الذي قام بالترجمة لخالد بن يزيد بن معاوية الأموي.

ولكن ما هي مدرسة الإسكندرية؟ ومتى قامت؟ وما علاقتها – وهذا ما يهمنا – بالفلسفة الرواقية؟

---

[١٧٠] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج١، ص١٠٤

[١٧١] مايرهوف، في التراث اليوناني. ص، ٤١- ٤٣

يخلط بعض مؤرخي الفلسفة الغربيين والشرقيين[١٧٢] بين فلسفة الإسكندرية وبين فلسفة أفلوطين، وهذا غير صحيح، فمن المعروف أن أفلوطين، وإن كان من المرجح أنه ولد بصعيد مصر عام ٢٠٣م. وتعلم الفلسفة بالإسكندرية، وبقي بها حتى نضج في سن الثامنة والثلاثين، إلا أنه مع ذلك لم يفتتح في هذه المدينة مدرسة ولم ينضم إليه تلامذة، بل لم يرسم لنفسه خطوط مذهب فلسفي شخصي، لقد ترك أفلوطين الإسكندرية ولم يعد إليها مطلقا حتى مات، وفي روما افتتح مدرسته في عام ٢٥٨م. ويتضح من هذا أن الإسكندرية لم تكن مقر مدرسة أفلوطين وأنه لم ينشئ فيها منهجه أو فلسفته[١٧٣].

وقامت بعض مدارس خاصة بالإسكندرية لتعليم الفلسفة، أو على الأصح معلمون خصوصيون لها، وذلك في القرن الثالث قبل الميلاد، بعضهم يمثل النزعة الأفلاطونية والبعض الآخر المشائية، والبعض الثالث الرواقية، وقد شجع الرومان منذ استيلائهم على مدينة الإسكندرية في القرن الأخير قبل الميلاد الدراسة بمتحفها وأضافوا إلى كراسي الأساتذة فيها، كراسي خاصة بالفلسفة اليونانية في مدارسها الأربع: الأفلاطونية والمشائية والرواقية والأبيقورية[١٧٤].

ويذهب دي بورج إلى أن الإسكندرية كانت تحت رعاية البطالمة - مركزا للعلم الهليني، وكانت تقوم بها مكتبتان تضم إحداهما وهي مكتبة السيرابيوم٧٠٠,٠٠٠ مخطوط وهما يدلان على الحماس الذي كان سائدا للثقافة اليونانية في هذه المدينة [١٧٥].

وما أريد أن أخلص إليه مما ذكرت، أن الرواقية مثلها كمثل سائر الفلسفات اليونانية الأخرى كانت سائدة في مدرسة الإسكندرية، ولكن أعرض فيما يلي- في شئ من التفصيل لتأثير الرواقية في بعض الشخصيات البارزة لدى بعض علماء

---

[١٧٢] مثال ذلك الأستاذ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج١. ص٢٧٢

[١٧٣] د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص٨٤– ٨٥ وكذلك أوليري، علوم اليونان ص ٣١

[١٧٤] د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص٨٦

[١٧٥] دي بورج، تراث العالم القديم، ج١. ص٢٢٠، كذلك د. السيد عبد العزيز تاريخ الإسكندرية ص ٣٥

الإسكندرية، إلا أنه ينبغي قبل هذا أن أشير إلى مؤسس الإسكندرية، أعني الإسكندر.

الإسكندر الأكبر:

أشرت في الباب السابق إلى أن الإسكندر قد مهد الطريق بأفعاله وفتوحاته التحول الفكرى الذى انتهى إلى فلسفة الرواقيين في المدينة العالمية، والدين العالمي، تلك الفلسفة أثرت بوضوح في مدرسة الإسكندرية، وهي مخالفة بالطبع للفلسفة الأرسطية [١٧٦]. ولقد عمل الإسكندر منذ البداية، على مزج الحضارتين الغربية والشرقية، وأفصح عن ذلك مثلا بتزوجه من امرأة فارسية، وبإجبار سليوكوس وآلاف من المقدونيين، أن يحذوا حذوه، ففكرة الإسكندر عن طبيعة الإمبراطورية، التى كان يزمع إنشاءها هي الجمع بين الحضارتين الهيلينية والشرقية، في دولة واحدة عالمية[١٧٧].

ولم يكن الإسكندر رجل سياسة أو حرب فحسب، بل كان يهتم بالفلسفة والعلوم، فقد حفزه أستاذه أرسطو إلى دراسة الفلسفة، وأثار شغفه بالبحث العلمي والطب، والدليل على عنايته بالفلسفة هو اصطحابه للفلاسفة الذين رافقوه إلى آسيا[١٧٨] من أجل هذا يرى مؤرخو الفلسفة أن فتوحات الإسكندر المقدوني لكثير من بلاد آسيا وأفريقيا، كانت سببا كبيرا من أسباب انتشار الثقافة اليونانية في الشرق، وامتزاج الروح الهلينية بالروح الشرقية. [١٧٩].

فيلون الإسكندري (٣٠ق.م - ٥٠ بعده):

يعد فيلون اليهودي من زعماء المذهب الإسكندري[١٨٠] ولد بالإسكندرية، من أسرة يهودية نبيلة، وكانت الجالية اليهودية في الإسكندرية في ذلك العصر قد أخذت بحظ كبير من الثقافة اليونانية حتى إنهم لم يكونوا يقرأون التوراة إلا في

---

[١٧٦] د. بلدى، دراسة الإسكندرية. ص ٧٤

[١٧٧] أربرى، تراث فارس. ص ٤٤ – ٤٥

[١٧٨] تارن، الإسكندر الأكبر ص٢٢

[١٧٩] أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج١. ص٢٦٧، د. بلدى، مدرسة الإسكندرية ص ١٥، دى بورج، تراث العالم القديم ج١ ص ٢١٠

[١٨٠] ماسنيون، نظرات في فلسفة العرب. ص١١٠

الترجمة اليونانية، المعروفة بالسبعينية، وكان فيلون أكبر ممثل للفكر اليهودى المثقف باليونانية ولم يكن يعرف العبرانية، فكان يقرأ التوراة باليونانية ويشرحها بهذه اللغة[١٨١] وقد ولع فيلون منذ صغره بالفلسفة، وكان الملاحظ عليه أن يتخذ فى كتبه موقف مؤرخ الفلسفة الموضوعى الذى يسجلها ويشرحها ثم يرجىء النظر فى مناقشتها، مثال ذلك أنه ناقش وجهة نظر كريزيب فيما يختص بالنباتات والحيوانات، فى كتابه المسمى De providontion[١٨٢]، ونجد عند فيلون إشارات إلى فلسفات ثلاث على الأقل وهى الأفلاطونية، والأرسطية والرواقية، ونجد إشارات إلى معان رواقية امتزجت بالأفلاطونية، وقد اطلع فيلون على الكتب الرواقية[١٨٣].

ويقرر برهييه أن الفلسفة الرواقية، قد أثرت بجميع فروعها، تأثيرا كبيرا فى فلسفة هذا المفكر اليهودى السكندرى، وقد ظهر هذا التأثير على سبيل المثال- لا الحصر- فى تصور فيلون "للملك المثالى" كما تأثر فيلون فى كتابته بطريقة التأويل المجازى التى استعملتها المدرسة الرواقية بتوسع، وبين الأستاذ برهييه تأثير الرواقية فى مذهب الحلول التصوفى لدى فيلون، وفكرته عن صفات الله، كما أن فيلون مزج أفكار أفلاطون فى محاورة طيماوس بالأفكار الرواقية فى نظريته فى تكوين العالم، وأشار برهييه كذلك إلى قبول فيلون الفكرة الرواقية عن اللوغوس الذى يحكم الطبيعة، والجانب الأخلاقى لهذه الفكرة، وأخذ فيلون من الرواقيين اعتقادهم بأن النفس هى المبدأ الفاعل الذى يربط مجموع أجزاء الش بتوتره، وقرر برهييه أن فيلون قد أخذ نظرية التعاطف العالمى من المدرسة الرواقية وعرف علم التنجيم عند الرواقية، وقبل فيلون نظرية الإخاء بين البشر التى قال بها الرواقيون كما أخذ منهم تعريفاتهم للفلسفة وتقسيمها الثلاثى.. الخ، تلك بعض السمات الرواقية، التى أماط برهييه اللثام عنها من ثنايا عرضه لمذهب فيلون ولم أشر إلى مواضعها فى كتابه " الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى" لأنها كثيرة جدا وتكاد أن تستغرقه تماما، ولكنى أذكر خلاصة رأى برهييه فى قوله: " إن تفكير فيلون، قد تكون

---

[١٨١] يوسف كرم، تارخ الفلسفة اليونانية. ص٢٤٧

[182] Rivaud, Histoire de La philosophie t.I. p. 374

[١٨٣] د. بلدى، مدرسة الإسكندرية. ص ٨٧- ٩٢

في بيئة، كانت الفلسفة الرواقية فيها هي الفلسفة المعروفة المتداولة" (١٨٤) فقد كان للفلسفة الرواقية تأثير في المذاهب الدينية في مصر، وكان هناك رواقيون إسكندريون منذ بدء العصر الإمبراطوري وهو العصر الذى كان يعيش فيه فيلون، وإن كانت لدينا معلومات قليلة جدا عن الرواقيين السكندريين، ويذكر منهم برهييه: "هيكاتيه الأبديرى" و" آيبون" المعاصر لفيلون، ويؤكد برهييه أن " الرواقية المصرية" كانت المصدر الرئيسى للمذهب الفيلونى (١٨٥).

كليمان السكندرى (١٥٠-٢١٧) وتلميذه أوريجين (١٨٥ - ٢٥٤):

لم تؤثر الفلسفة اليونانية عامة والرواقية بصفة خاصة على الجالية اليهودية في الإسكندرية، تلك الجالية التي يمثلها فيلون فحسب، بل أثرت أيضا في المفكرين المسيحيين، وكما يذهب ماسينيون، فإن المذهب السكندرى، قد تسرب إلى اليهودية والنصرانية، وقامت بالإسكندرية فى القرن الثانى، مدرسة مسيحية سنية، وأول أستاذتها وصلتنا عنه أخبار مفصلة، هو كليمان الذى ولد وثنيا بالإسكندرية في رواية، وبأثينا فى رواية أخرى، وجال كليمان فى شبابه أنحاء فلسطين وسوريا واليونان وإيطاليا، حيث درس على مشاهير المعلمين، ولئن كانت الأفلاطونية عنده خير المذاهب إلا أنه أفاد مما وجد عند الرواقيين من تحليل دقيق للفضائل والرذائل. ويمكن القول إن مجال تخيره كان مقصورا على الأفلاطونية والرواقية(١٨٦). وكان كليمان يعتبر كريزيب- لا أرسطو- سيد المناطقة(١٨٧).

أما عن أوريجين السكندرى، فهو تلميذ كليمان، ربما ولد في الإسكندرية من أبوين مسيحيين في عام ١٨٥ أو ١٨٦، وكانت الفلسفة اليونانية سائدة في الإسكندرية المسيحية فى ذاك الوقت، وكان أوريجين يحضر دائما محاضرات أمونيوس ساكاس، ودرس كتب أفلاطون، واستمد أوريجين علم الأخلاق برمته من الرواقيين(١٨٨).

---

(١٨٤) برهييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى. ص٣٢٤

(١٨٥) نفس المصدر ص ٣٠٤ - ٣٠٥

(١٨٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٦٩، ٢٧٢ كذلك: جرديه وقنواتى فلسفة الفكر الدينى، ج٢ ص ٣٥٧ وما بعدها

(187) Kneele, The development of logic, P.116

(188) Ency. Britanica, vol. 16, p. 900-902

ويلاحظ أنه كان هناك شخصان يسميان أوريجين: أحدهما هذا الكاتب المسيحي المشهور والآخر فيلسوف وثني، وكلاهما من الإسكندرية، وكانا متعاصرين[١٨٩].

أما عن آراء أوريجين في أرسطو والرواقيين، فهي آراء أستاذه كليمان[١٩٠] وقد اضطهد أوريجين ففر من الإسكندرية، وأنشأ مدرسة على النمط السكندري في قيصرية في فلسطين، ثم أسست بعد ذلك مدرسة على هذا النمط في نصيبين، ثم انتقلت إلى الرها، وهكذا انتشر النمط السكندري، في مزج النصرانية بالفلسفة في أنحاء الشرق[١٩١].

المؤلفات الهرمسية:

يهدف مؤلفو الكتب الهرمسية، كما كان يهدف فيلون إلى إنشاء فلسفة إلهية دينية وقد أخذوا بالتيارين الفلسفيين لمعرفة الله: تيار التأمل في الإله عن طريق العالم، وتيار التأمل فيه عن طريق الابتعاد عن العالم، وقد مهدت المؤلفات الهرمسية بهذا، لظهور فلسفة أفلوطين.

ومنذ أواخر القرن الرابع الميلادي، كانت المؤلفات الهرمسية، تنسب إلى هرمس طوط الإله المصري للحكمة والفنون، وكانت في رأي مؤلفي ذلك الوقت، حاوية للاهوت المصري والفلسفة المصرية، وترجمت من اللغة المصرية إلى اليونانية على يد الكهنة المصريين الذين تعلموا اليونانية، والحقيقة أنه ليس هناك ألبتة ما يدل على صحة هذا الزعم، بل ليس لدينا ما يدل على وجود المؤلفات الهرمسية في العصر البطلمي، اللهم إلا بعض أجزائها الخاصة بالتنجيم وبالكيمياء، أما الأجزاء الخاصة بالمسائل الفلسفية والإلهية، فلا يرجع تاريخها إلا إلى النصف الأخير من القرن الميلادي الثاني[١٩٢] .

---

[١٨٩] أوليري، علوم اليونان. ص٢٩

[١٩٠] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٢٧٥

[١٩١] أحمد امين، ضحى الإسلام، ج١. ص٢٧٤

[١٩٢] د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص٩٥– ٩٨

وتحوى الكتابات الهرمسية عددا كبيرا من الآراء الرواقية[193] وتظهر هذه الآراء ممتزجة بموقف أفلاطون في محاورة طيماس، من الاستدلال على وجود الله عن طريق العالم ومشاهدته والتأمل فيه[194]، كما أن "النصوص الكيميائية التى احتوتها المؤلفات الهرمسية، تقوم على التعليم الرواقى القائل بمبدأ وحدة الكل، والذى يتلخص فى أن حياة واحدة، تسرى فى العالم كله، وان كل شئ فى العالم ممتلىء بالنفس وبأن فى المعدن ذاته حياة"[195].

وقد أثرت المؤلفات الهرمسية فى الحرانية، تلك المدرسة الفلسفية الكبيرة التى وجدها المسلمون فى البلاد التى فتحوها، وساد فى حران الأدب الهرمسى[196]، وقد أثرت بالتالى الكتابات الحرانية الممتزجة بالهرمسية فى فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا[197].

الأطباء الروحانيون:

تميز علم الطب بالإسكندرية، منذ عصر بطليموس الأول، بالاتجاه العلمى البحت القائم على التشريح والفسيولوجيا، إلا أن هذا الاتجاه لم يدم لفترة طويلة فمنذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية وتعنى قبل كل شئ بالعلاج والشفاء، فاعتمدت على التجارب بالمعنى المعتاد، غير أن هذا المنهج ذاته لم يدم هو أيضا مدة طويلة، فمنذ أواخر القرن الثالث قبل الميلاد، بدأت الدراسات الطبية، والدراسات العلمية بوجه عام، تتأثر بالفلسفة وبالرواقية بوجه خاص، وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ: "الروح" الذى قال به الرواقيون، والذى كان يرجع عندهم إلى فكرة حضور العقل الإلهى فى العالم، وانتشاره فى جميع أجزاء العالم، وهذا الروح هو الذى يحيى البدن، ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة، غير أن المدرسة الطبية التى أخذت بمبدأ الروح قبلت فى الوقت نفسه الدراسات العلمية والتشريحية والفسيولوجية، فكانت فى الإسكندرية

---

(193) د- النشار، مناهج البحث. ص١٠

(194) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية. ص١١٣–١٢٠

(195) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية ص ١٢٩

(196) Sweetman, Islamand Christian Theology, vol. I, P. 85

(197) د. النشار، نشأة الفكر، ج١. ص٢٠٩– ٢١٣

وغيرها من المدن، مدرسة طبية تلفيقية، تجمع بين الدراسة العلمية وبين المبادئ الفلسفية حتى عصر جالينوس في القرن الميلادى الثانى(١٩٨). ويذهب سنتلانا إلى أن الأطباء الروحانيين هم قوم اتخذوا مذهب الرواق أساسا لمذهبهم، وهو أن حركة المادة وحياتها، إنما هى بموجب قوة هى نار وعقل معا أى نار عاقلة أو عقل نارى، منبث فى طبيعة العالم، سائر فيه متصرف في جميع أجزائه تصرف الروح فى البدن، وقد سموه بالروح(١٩٩)، ويقرر سنتلانا أن كتب فرقة الأطباء المعروفة بالروحانيين كانت من أهم مصادر انتقال الرواقية إلى العالم الإسلامى(٢٠٠)، وسنرى عندما نعرض لمعرفة المؤرخين الإسلاميين بالرواقية كيف أخطأ الدكتور جدعان، عندما أخذ على الدكتور عثمان أمين اعتباره فرقة الأطباء الروحانيين من المصادر الهامة لانتقال الرواقية للمسلمين والواقع أن الدكتور جدعان لم يبحث فى حقيقة هؤلاء الروحانيين، فأنكر وجودهم تماما(٢٠١)، وأرجع ذكر القفطى لهم إلى خطأ وقع فيه النساخ، وصوابه كلمة "الرواقيين"، وسأعود إلى هذه المشكلة فيما بعد كما قلت، ولكنى أكتفى هنا بتقرير وجود الأطباء الروحانيين حقيقة.

وقد قامت شهرة مدرسة الإسكندرية عند العرب على طب جالينوس، فكثير من الإسلاميين الذين يذكرون مدرسة الإسكندرية لا يفكرون فى الدراسات العلمية والنظرية التى كانت بالإسكندرية، ولا يهتمون بالفلسفة وحدها، وإنما يقرنون الفلسفة بالطب، هذا لأن الفلسفة والطب اجتمعا واتحدا عند جالينوس، من أجل هذا كان الكلام عن جالينوس ضروريا، إذ أن هذا الاتحاد بين الفلسفة والطب عنده، هو ما تميزت به الإسكندرية بعد انتهاء الدولة البطلمية(٢٠٢).

ويتفق كثير من مؤرخى العرب، على أنه فى الإسكندرية، وفى العصر الهلينى المتأخر، قد ألفت مجموعة كتب طبية وجوامع لستة عشر كتابا من كتب جالينوس، ولا نعرف من المصادر اليونانية شيئا عن هذه الجوامع اللهم إلا اسمها، والواقع أنها ليست ١٦، بل ٢٨ كتابا، واسم هذه الجوامع كلها "للمتعلمين" وقد ترجمت مبكرا

---

(١٩٨) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية ص ٤٥- ٤٦

(١٩٩) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص١٤٩

(٢٠٠) نفس المخطوط ص ١٨

(201) Jadaane, L'Influence P. 52

(٢٠٢) د. بلدى، مدرسة الإسكندرية. ص٤٧

إلى السريانية والعربية، فتوزعها حنين وتلاميذه، ويستدل الدكتور ماكس مايرهوف من وجود هذه الجوامع، على أن حركة التدريس الطبى بالإسكندرية لابد أن تكون قوية نشيطة قبل دخول العرب وغزوهم [٢٠٣]، وقد أورد ابن النديم فى فهرسته، جدولا مطولا بالكتب التى ترجمها حنين لجالينوس، وما قام بنقله حبيش بن الأعسم[٢٠٤].

ذاع صيت جالينوس فى العالم الإسلامى، وعرفه معظم المفكرين الإسلاميين، حتى الشعراء كالمتنبى وأبى العلاء قد أوردوافى شعرها اسم جالينوس. ولكنهم اختلفوا فى تاريخ ميلاده فكان مولده بعد زمان المسيح بتسع وخمسين سنة على ما أرخه إسحق ابن حنين، وقال أبو الحسين على بن الحسين المسعودى: كان جالينوس بعد المسيح بنحو مائتى سنة، وبعد أبقراط بنحو ستمائة سنة وبعد الإسكندر بنحو خمسمائة سنة ونيف[٢٠٥]. والحقيقة أن جالينوس قد ولد فى مدينة فرغاموس بآسيا الصغرى، حوالى عام ١٣٠م. وقد استمر جالينوس يعمل فى ميدان الطب طول حياته، حتى جاوز سنه الثمانين، وقد بدأ دراسته بمدينته، وجمع فى تلك الدراسة بين معارف أبقراط والمبادىءالتجريبية، ثم سافر من مدينته إلى أزمير، فكورنثة فالإسكندرية حيث عاش فيها مدة طويلة، حيث أتقن التشريح وطرق الطب التجريبى، ودرس على فلاسفة ينتمون إلى مدارس مختلفة، ثم رجع إلى فرغاموس، وانتقل منها بعد ذلك إلى روما فارتبطت حياته من ذلك الوقت بالبلاط الرومانى، حتى وفاته[٢٠٦]، وعرف المسلمون أن جالينوس قد سافر إلى " أثينية وورومية والإسكندرية وغيرها من البلاد فى طلب العلم"[٢٠٧].

ولم يعرف جالينوس فى العالم الإسلامى على أنه طبيب فقط، بل عرف أيضا على أنه مؤرخ وفيلسوف[٢٠٨]. فقال عنه ابن جلجل أنه "برع فى الطب والفلسفة،

---

[٢٠٣] ماكس مايرهوف، فى التراث اليونانى

[٢٠٤] ابن النديم، الفهرست. ص٤٠٣ - ٤٠٥

[٢٠٥] ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ج١. ص٧١

[٢٠٦] د. بلدى مدرسة الإسكندرية ص ٤٧٠

[٢٠٧] ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ج١. ص٨٢

(208) Amine, Le Stoicisme, P.22, Madkour, L'Organon, p. 37.

وجميع العلوم الرياضية"[٢٠٩] كما قرر صاحب مخطوط صوان الحكمة أن جالينوس "نظر في المنطق"و أشار إلى كتابه في البرهان و ذهب إلى أن أهل البراعة من المنطقيين، ذكروا أن هذا ليس يدل على براعة جالينوس[٢١٠]. و الواقع أن دراسة جالينوس لم تقتصر على الطب و العلوم و الفنون المتصلة به فحسب، بل جمع بينها كما قلت و بين الفلسفة بل يقال انه درس الأدب و البلاغة أيضا،و بدأ تأليفه لا بالطب، بل بالفلسفة، فكتب في البرهان العلمي، ثم في انفعالات النفس، و طرق ضبطها، و كان تأليفه في ميدان الطب مرتبطا اشد الارتباط بالفلسفة، و جمع في تأثره بالفلسفة بين أرسطو و أفلاطون و الرواقيين[٢١١].

فأما عن الرواقيين فقد اخذ عنهم كثيرا من آرائهم في شتى فروع الفلسفة: فتأثر بنظرية المعرفة لديهم، و اخذ عنهم تصورهم للإحساس على انه يتكون من عنصرين: التغير الطبيعي الذي يحدثه الشيء في الحاسة من ناحية، و الشعور بإدراكه من ناحية أخري [٢١٢] أما كتب جالينوس الصغيرة في المنطق فقد تضمنت عناصر رواقية[٢١٣]، من أمثلتها معارضته لفكرة الحد الارسطوطالي الذي يهدف إلي التوصل للماهية أو الكنه، فوضع نوعا آخر من التعريف هو الرسم **la description** الذي يفيد الأوصاف الظاهرة المحسوسة للشيء، لا كنهه أو ماهيته، و يرجع الباحثون من أمثال أستاذنا و الدكتور مدكور تعريف جالينوس بالرسم إلى تأثير رواقي[٢١٤]. كما تأثر جالينوس بالإلهيات الرواقية و نظريتها في الغائية و العناية الإلهية التي تشمل جميع جزئيات الكون، و اصطبغ الطب منذ أوائل القرن الميلادي الثاني - تحت تأثير جالينوس - بهذه الصبغة الفلسفية و ظهرت فيه هذه الآثار الرواقية[٢١٥]. أما في علم النفس فقد استمد جالينوس من الرواقيين فكرته عن الروح أنه بخار أو نفس

---

[٢٠٩] ابن جلجل، طبقات الأطباء . ص ٤١

[٢١٠] السجستاني ، مخطوط صوان الحكمة ، جـ١ . لوحة ٦

[٢١١] د. بلدي، مدرسة الإسكندرية. ص ٤٨

(212) Amine, Le Stoicisme, P.22

(213) Kneale , The development , P.116

[٢١٤] Madkour , L'Organon, PP.119- 120 . النشار المنطق الصوري ص ١٩٨-١٩٩

[٢١٥] د. بلدى ، مدرسة الإسكندرية ص ١٠٠، Amine, Le Stoicisme, P.22

حارة مركزه في القلب، و هو كالرابطة بين جوهر النفس الروحاني و البدن الكثيف[٢١٦]، تلك بعض العناصر الرواقية لدى جالينوس.

و يذهب ابن أبي اصيبعة إلى أن لجالينوس من المصنفات كتب كثيرة جداً، و يذكر ما وجد منها منتشراً في أيدي الناس مما قد نقله حنين بن اسحق العبادي وغيره إلى العربي [٢١٧] وإذا نظرنا في بعض هذه الكتب التي أوردها ابن أبي اصيبعة لجالينوس وأدخلنا في الاعتبار ما لاحظنا من تأثر جالينوس بالرواقية، لدلنا هذا النظر إلى حد كبير على قيمة جالينوس من حيث هو أحد المصادر المهمة لتعرف الإسلاميين على الأصول الرواقية: فيذكر صاحب عيون الأنباء من كتب جالينوس كتاب البرهان وهو في خمس عشرة مقالة وترجم بعض مقالته اسحق بن حنين، وترجم سائرها غيره مثل عيسى بن يحيي، ومن المرجح أن يكون هذا الكتاب حاوياً بعض عناصر المنطق الرواقي، كما يذكر أيضاً ابن أبي اصيبعة من كتب جالينوس كتاب الأخلاق ومقاله في صرف الاغتمام كتبها لرجل سأله "ما باله لم يره اغتم قط عندما ذهب جميع ما كان قد تركه في الخزائن العظمى، لما احترقت برومية، فوصف له السبب في ذلك و بين بماذا يجب الاغتمام و بما لا يجب"[٢١٨] وعلى الرغم من أن هذه المقالة ليست تحت أيدينا الآن، إلا أن عنوانها بالإضافة إلى أن شرح ابن أبي اصيبعة القصير لها يذكرنا بالرسالة المنحولة على أفلاطون و التي كتبها فورفوريوس والتي لاحظنا فيها الصبغة الأخلاقية الرواقية التي اصطبغت بها، كما يشبه من ناحية أخرى ما سوف نجده في رسائل الكندي والرازي ومسكويه وابن سينا الأخلاقية.

و يغلب على الظن أن تكون هذه المقالة ذات اثر رواقي واضح. و من الكتب التي يوردها ابن أبي اصيبعة لجالينوس أيضاً "كتاب في تعرف الإنسان عيوب نفسه" ولا شك أن عادة تفقد الإنسان عيوب نفسه عادة ترجع إلى الأخلاقيين الرواقيين وأنصار الأفلاطونية الجديدة[٢١٩]، كما استخدمها أيضاً فيلون

---

[٢١٦] سنتلانا ، تاريخ المذاهب الفلسفية . ص ٤٥-٤٦

[٢١٧] ابن أبي اصيبعة ، عيون الأنباء ، جـ١ . ص . ٩٠

[٢١٨] نفس المصدر، جـ ١ .ص.١٠٠

[٢١٩] د. أمين، الفلسفة الرواقية . ص ٣١٩

الإسكندري[٢٢٠]، و لجالينوس أيضا "مقالة في الحدود"[٢٢١] ومن المحتمل أن تكون هذه المقالة مصدر معرفة المسلمين بالرسم الجاليني بالرواقية والمخالف للحد الارسطي، ونلاحظ أيضا أن لجالينوس "مقالة في أن الكيفيات ليست أجساما"، وأغلب الظن أن المقصود بهذه المقالة هو رد جالينوس على الرواقيين بأن الكيفيات أجسام؟ وأذكر أخيرا من الكتب التي أوردها ابن أبي اصيبعة لجالينوس "مقالة في عناية الخالق عز و جل للإنسان"[٢٢٢] وقد أشرت منذ هنيهة إلى تأثر جالينوس بنظرية العناية الإلهية لدى الرواقيين، وقد نقلت هذه المقالة نظرية العناية للمسلمين.

ويتبين لنا مما سبق صحة قول كثير من الباحثين أنه عن طريق جالينوس، عرف المسلمون معظم النظريات الرواقية وقد أشرت فيما سلف إلى أراء أستاذنا والدكتور عثمان أمين المؤيد لهذا القول، و أذكر أيضا من الداهبين هذا المذهب كلا من: الدكتور مدكور (L'organen, P.37) و الأستاذ سنتلانا (المخطوط ص١٤٨) و الدكتور بلدي (مدرسة الإسكندرية ص ٤٦) و الدكتور فهمي جدعان (L'Influence, P.51).

وصفوة القول، كان الطب - على ما يقرر الدكتور ماكس مايرهوف - طريقا رئيسيا لوصول العلوم اليونانية إلى العرب[٢٢٣]، و قد رأينا أن الأصول الرواقية كانت من هذه العلوم اليونانية التي انتقلت إلى الإسلاميين.

العلوم الطبيعية :

لم يتأثر الطب و حده في مدرسة الإسكندرية بالفلسفة الرواقية على نحو ما لاحظنا، بل امتد التأثير إلى غيره من العوم التجريبية والطبيعية، فتأثر علم الطبيعة قبل علم الطب بالروح الفلسفية الرواقية، بعد أن استقل عن الفلسفة، واتخذ منهجا وصفيا ميكانيكيا على يد ستراتون اللمسافي، فعاد مرة أخرى إلى قبول المبادئ الميتافيزيقية في تفسير ظواهر الطبيعة، مثال ذلك أن ظاهرة المد والجزر، ترجع إلى

---

[٢٢٠] برهييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ص ٣٧٩

[٢٢١] ابن أبي اصيبعة، عيون، جـ١ ص ١٠١

[٢٢٢] نفس المصدر، جـ١، ص ١٠٢

[٢٢٣] مايرهوف، التراث اليوناني. ص ٦١

فكرة (التعاطف الكوني)، والتي أساسها حضور العقل الإلهي في العالم كله ويقوم هذا العقل بربط ظواهر العالم فيما بينها[٢٢٤].

و كان لمبدأ تجاذب أجزاء العالم أيضاً تأثير في علم الفلك السكندري، وقد قرر برهييه أن للفلسفة الرواقية الأرجحية في بحوث فيلون الإسكندري الخاصة بعلم الفلك[٢٢٥] وقام بتفسير حركة الأفلاك في مدرسة الإسكندرية على مبدأ التجاذب الرواقي المذكور بل على أساس هذا المبدأ أمكن ربط حركة الأفلاك بأحداث العالم الجزئية، و بمصير كل إنسان و بحياته، هذا موضوع علم التنجيم، الذي ابتدأ يشيع عند يوناني الإسكندرية من القرن الميلادي الأول[٢٢٦]، وكانت الرواقية تستمد من مذاهبها أساساً نظرياً لقراءة الغيب، فقد قررت أن جميع أجزاء العالم في اجتماع و تعاطف متبادلين، وأن الحركات الدورية التي تسير عليها النجوم، هي سبب جميع الخيرات و جميع الشرور عند الإنسان، و قد اثر التنجيم بهذا المعنى في فيلون الإسكندري[٢٢٧]، و لقد لقي علم التنجيم اهتماماً كبيراً في العالم الإسلامي وبخاصة في العصر العباسي. و يقرر الأستاذ أحمد أمين أن علمي الطب والتنجيم هما البابان اللذان أوصلا المسلمين إلى ساحة العلوم الفلسفية[٢٢٨]، وفي كتابه التنبؤ بالغيب عند مفكري الإسلام كشف لنا الدكتور توفيق الطويل عن انتقال كثير من النظريات الرواقية في التنبؤ بالغيب و علم التنجيم إلى مفكري الإسلام كإخوان الصفا وابن خلدون و الصوفية.

و إذا انتقلنا إلى علم الكيمياء في مدرسة الإسكندرية، وجدنا أن الفلسفة الرواقية أيضاً قد طغت عليه، ولقد شاعت الكيمياء في الإسكندرية في عهد البطالمة حتى العصر الروماني وكانت تعاليمها قائمة إلى مبادئ ميتافيزيقية غامضة ومتجهة إلى السحر، و لم يكن يهدف الكيميائي السكندري إلى البحث النظري العلمي

---

[٢٢٤] د. بلدى ، مدرسة الإسكندرية ص ٤٩ ، كذلك برهييه ، الآراء الدينية ز الفلسفية لفيلون الاسكندري، ص ٢١٤

[٢٢٥] برهييه، الآراء الدينية ص ٢١٣

[٢٢٦] د. بلدى ، مدرسة الإسكندرية ص ٤٩

[٢٢٧] برهييه الآراء الدينية ص ٢٢١

[٢٢٨] أحمد أمين، ضحى الإسلام، جـ١ ص ٢٨٧

التجريبي، بل كان المهم عنده هو العمل على تحويل المواد و المعادن المختلفة فيما بينها بوجه عام، و تحويل الوضيع منها على معادن و جواهر نفيسة بوجه خاص. أو تحويلها إلى فضة وذهب بوجه أخص، ونجد هذا الموقف في كتاب "الطبيعة والتصوف" وغيره من المؤلفات المنسوبة إلى بولوس المصري و التي كتبت في القرن الثاني قبل الميلاد. ويقوم تحويل المعادن هذا على مبدأين رئيسين: أحدهما مأخوذ من الفلسفة الرواقية، وهو مبدأ التجاذب والتنافر، الذي يتألف أو تنفصل بمقتضاه جميع الجواهر أو الطبائع القائمة في العالم، و هذا التجاذب ليس إلا نوعا من التأثير السحري القائم على مبدأ التعاطف الرواقي، أما المبدأ الثاني: فهو مبدأ وحدة المادة الأولى الذي قال به الفلاسفة الطبيعيون الأوائل السابقون على سقراط[٣٢٩].

وكانت فكرة تحويل المعادن من طبيعة إلى طبيعة أخرى، هي الفكرة الرئيسية في مباحث جابر بن حيان الكيميائية، وقد تساءل أستاذنا: هل هذه الفكرة تتفق مع فكرة الماهية الأرسطاليسية الثابتة كيفاً؟ ثم يجيب بأن جابر بن حيان كتب حقاً كتاب "الحدود" و هو في مجموعة ارسطاطاليسي، و لكنه كتبه فقط، كتمرين عقلي، لا كتاب تطبيق، إن الطبائع عنده تتغير، ويرجع ذلك إلى أن منهجه كان تجريبياً[٣٣٠] وأرى أن بين هذا المنهج التجريبي لدى جابر بن حيان: وفكرته عن تحويل المعادن من ناحية وبين الكيمياء الإسكندرانية ذات الصبغة السحرية من ناحية أخرى، تشابهاً لا يمكن إنكاره .

و يعرض لنا ابن خلدون في الفقرة التالية، فكرة استحالة المعادن عند جابر ابن حيان و انتقالها إلى غيره من المسلمين، فيقول في مقدمته الشهيرة "ظهر بالشرق جابر ابن حيان، كبير السحرة في هذه الملة، فتصفح كتب القوم، واستخرج الصناعة، وغاص على زبدتها، واستخرجها ووضع فيها غيرها من التأليف، وأكثر الكلام فيها، وفي صناعة السيميا (أي علم أسرار الحروف) لأنا من توابعها، لأن إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى، إنما يكون بالقوة النفسية، لا بالصناعة العملية، فهو من قبيل السحر ... ثم جاء مسلمة بن أحمد المجريطي، إمام أهل الأندلس في التعاليم

---

[٣٢٩] د.بلدي، مدرسة الإسكندرية، ص ٥٠

[٣٣٠] د. النشار، منهاج البحث. ص ٢٦٠

والسحريات، فلخص جميع تلك الكتب، وهذبها، وجمع طرقها في كتابه الذي سماه "غاية الحكيم" ولم يكتب أحد في هذا العلم بعده ... و ذكر لنا، أن الإمام الفخر ابن الخطيب (الرازي)، وضع كتابا في ذلك وسماه بالسر المكتوم، وأنه بالمشرق، يتداوله أهله، ونحن لم نقف عليه، و الإمام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما نظن، و لعل الأمر بخلاف ذلك، وبالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الأعمال السحرية يعرفون بالبعاجين..."[٢٣١].

وهكذا يتبين لنا صحة ما ذهب إليه الأستاذ سنتلانا من أنه لما اختلط تمدن اليونان بحضارة مصر، نشأت طريقة السحر والكيمياء، فاندمجت فيها أصول فلسفية لقدماء اليونان بأصول فلسفية عتيقة، فألف عدد وافر من الكتب في علم التنجيم، وعلم السحر، و علم الكيمياء، و نسب منها البعض إلى قدماء الفلاسفة، ثم انتقل ذلك إلى العرب عند افتتاحهم البلاد الشرقية، وانتقلت معها الأصول الفلسفية المشوبة بتلك العلوم [٢٣٢]. وتبين لنا أيضا أن أهم الأصول الفلسفية اليونانية التي اندمجت فيها السحر والكيمياء والتنجيم، هي الأصول الرواقية و ذلك في مدرسة الإسكندرية.

تلك هي مدرسة الإسكندرية وبعض العلوم التي كانت سائدة فيها ، ونرى أنه كما قال لويس ماسنيون كانت "الإسكندرية هي أهم المدارس الفلسفية، والمنبع الذي استقى منه جميع الفلاسفة الذين ظهروا على الشاطئ الشرقي من البحر المتوسط، فقد تجاوزت في حلقاتها الدراسية مذاهب الإغريق القديمة والمستحدثة، وأقوال المصريين والهنود وامتزجت النزعات المتناقضة المراوحة بين المادية الصرفة والروحانية المتعصبة، وتعاون المفكرون الذين برزوا فيها، على مختلف الأدوار، تعاونا وثيقا، فزالت الفوارق التي تميز بينهم، وأصبحوا كأنهم يمثلون مذهبا واحدا، فالأكاديميون يعلمون مذهب الرواقيين والرواقيون يعلمون مبادئ الأكاديميين"[٢٣٣].

وقد ذكر صاعد بن أحمد (المتوفى عام ٤٦٣هـ) بعض العلماء الإسكندرانيين مثل (انقيلاوس)الذي كان رئيس الأطباء ومن العلماء بأحكام النجوم

---

[٢٣١] ابن خلدون، مقدمة. ص ٢٤٢-٢٤٤

[٢٣٢] سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٦٠

[٢٣٣] ماسنيون، نظرات في فلسفة العرب. ص ١٠٨-١٠٩

(واليس) إلا أنه بعد ذلك يقول: "ولا أعلم لأحد ممن ذكرت من علماء الإسكندرية زمنا محددا، ولا خبرا مستقصي، ولا وصل إلينا من حكمتهم إلا القليل النزر بالإضافة إلى ما تشهد به آثارهم بصعيد مصر، ومصانعهم الجليلة في سائر نواحيها من عجائب البرابي وغرائبها الدالة على سعة علمهم، والمنبئة على نفاسة أخطارهم"[٢٣٤] إلا أن الأبحاث بعد ذلك أثبتت خطأ قول صاعد، وبينت أن مدرسة الإسكندرية التي كان عبد الملك بن أبجر الكناني الطيب (وهو شخصية، ما زالت غامضة للآن) آخر أستاذ فيها، انتقلت في عصر الخليفة عمر بن عبد العزيز (وكانت خلافته من عام ٩٩ - ١٠١هـ) إلى أنطاكية، و بقيت في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريبا، ثم انتقلت إلى حران على يد تلميذين مجهولين و استمرت الدراسة في حران حوالي ٤٠ سنة ثم ارتحل تلاميذها إلى بغداد في خلافة المعتضد سنة ٢٧٩ هـ[٢٣٥].

وقد بين المسعودي، في كتاب ليس تحت أيدينا الآن، عنوانه "فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف" أقول بين في هذا الكتاب" لأي سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز، من الإسكندرية إلى أنطاكية، ثم انتقاله إلى حران، في أيام المتوكل؟ "[٢٣٦].

ثالثا : الأفلاطونية المحدثة

كانت الأفلاطونية المحدثة هي المذهب التلفيقي، الذي اختار من كل مذهب ما يتفق والنزعة الصوفية التي امتاز بها أفلوطين، وتناولت هذه المدرسة الأرسطية المتأخرة والأفلاطونية المتأخرة والرواقية، وإضافتها إلى السحر والتنجيم وسائر علوم الشرق، وأخرجت مذهبا يموج بمختلف الآراء وشتى النظريات[٢٣٧] ويرجع ذلك إلى أن أفلوطين، قد تعلم الفلسفة بالإسكندرية على يد امونيوس ساكاس، وكان بالإسكندرية، قبل أفلوطين، تعليم للفلسفة الأفلاطونية والفلسفة

---

[٢٣٤] صاعد بن أحمد، طبقات الأمم. ص ٥٢

[٢٣٥] مايرهوف، التراث اليوناني، ص ٦٥، ٧١، ٩٩، ماسنيون، نظرات، ص ١٠٥، عيون الأنباء، جـ ١. ص١١٦

[٢٣٦] المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ١٠٤-١٠٥

[٢٣٧] د. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية ص ٧٢

الرواقية والرواقية الممتزجة بالأفلاطونية[٢٣٨] على نحو ما ذكرت. وما يهمنا في هذا المجال أن نؤكد إشارات كثير من الباحثين[٢٣٩] إلى أن في أعماق الأفلاطونية المحدثة عدة فلسفات متباينة منها الرواقية.

وعندما أغلق الإمبراطور جوستنيان في عام ٥٢٩م. المدارس الفلسفية في أثينا، اتجهت هذه المدارس إلى الشرق، وكانت الأفلاطونية المحدثة من بينها وقد سادت في حران، وفي فارس[٢٤٠] حيث انتقلت منها إلى المسلمين بعد فتحهم لتلك البلاد .

من أجل هذا اعتقد أن الأفلاطونية المحدثة، يمكن أن تعد من وسائل انتقال الفكر الرواقي إلى العالم الإسلامي، ومن أهم كتب هذه المدرسة التي عرفها المسلمون - كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس، أو ما يسمى أحياناً بكتاب الربوبية وقد نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، وفي عام ١٨٥٧ ذهب س. منك في كتابه "أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية" إلى القول بأن كتاب أثولوجيا، يتضمن فقرات بنصها من تساعات أفلوطين، أما في عام ١٨٨٣، فقد أثبت فالنتين روزه، إثباتاً قاطعاً، أن الكتاب كله منتزع من تساعات أفلوطين، وليس فقط بعض فقرات منه[٢٤١] ولكن جاء في دائرة المعارف البريطانية، المطبوعة عام ١٩٦٠، أن كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس، قد كتبه كاتب "أفلاطوني محدث مسيحي" استعار كثيراً من أراء أفلوطين[٢٤٢].

كان لهذا الكتاب أثر كبير في نشأة الفلسفة الإسلامية، فقد تأثر به *الفارابي* في محاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وابن سينا تعرض له بالشرح، وكلاهما متأثر ببعض نظرياته، ثم أثر في من تبعهما. ويقرر الأستاذ يوحنا قمبر، أن لفظ "ميمر" المذكور مراراً في الكتاب، لفظ سرياني، وهذا يدل في نظره، على أن النص عربي،

---

[٢٣٨] د. بلدى، مدرسة الإسكندرية، ص ٨٤-٨٦

[٢٣٩] د.النشار، نشأة الفكر، جـ١، ص ١٦٥، اولبري، علوم اليونان، ص ٢٧، د. أمين، الفلسفة الرواقية، ص ١١، د. بدوي خريف، الفكر اليوناني، ص ١١٢

(240) Sweet man, Islam and Christian, vol. I PP. 84-85

[٢٤١] د. بدوي، أفلوطين عند العرب. ص ٣- ٤ المقدمة

(242) Encyclopedia Britannica, 8 ,P. 76

منقول عن نص سرياني، ولهذا يمكن القول إن الكتاب نقل إلى السريانية أولا ثم إلى العربية، غير أننا نجهل الناقل السرياني، وإن كان من المحتمل أن يكون ناقل الكتاب إلى السريانية هو يوحنا الأفامي، أحد رهبان مار سمعان العمودي(٢٤٣) ولكي أثبت صحة ما أزعم، من أن هذا الكتاب المنحول على أرسطو، كان مصدرا مهما لمعرفة المسلمين بالأصول الرواقية، وجب أن أعرض فيما يلي، محاولة لاستخلاص هذه الأصول، أو لبعضها من نص الكتاب:

ففي الميمر الأول "في النفس" نجد المبدأ الأخلاقي الرواقي في نبذ الشهوات متمثلا في الفقرة الآتية: "... و ذلك أن الأولين، قد اتفقوا على أن النفس إذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها، حل عليها غضب من الله، فيحرص المرء عند ذلك، أن يرجع عن أفعاله البدنية، و يبغض شهوات البدن، و يبدأ يتضرع لله، ويسأله أن يكفر عن سيئاته، ويرضى عنه، وقد اتفق على ذلك أفاضل الناس وأراذلهم"(٢٤٤).

أما في الميمر الثالث، فإنا نرى هجوما عنيفا على "الجرميين" أو المجسمين" وردا على آرائهم في جسمانية النفس "... ونبدأ بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا بخسارة رأيهم، أن النفس ائتلاف اتفاق الجرم، واتحاد أجزائه، ونكشف عن دحوض حجتهم في ذلك، ويظهر قبح ما يجري إليه مذهبهم ، فإنهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى الأجرام، و تركوا الأنفس و الجواهر الروحانية، معراة من كل قوة ...." ثم يمضي مؤلف اثولوجيا عارضا أدلة عديدة، على عدم جسمانية النفس(٢٤٥). ويقرر بحق الدكتور جدعان أنه من المؤكد، أن الأمر يتعلق هنا بمذهب الرواقيين، وإن كان اسم "الرواقيين" لم يرد في الترجمة العربية للكتاب(٢٤٦).

ثم نرى أيضاً رداً على هؤلاء المجسمين في قولهم عن الفضائل إنها أجسام ولا شك أن هذا هو قول أصحاب الرواق "فإن لجوا وقالوا: إن الفضائل كلها

(٢٤٣) يوحنا قمبر، أصول الفلسفة العربية. ص ٩٧

(٢٤٤) د.بدوي، أفلوطين عند العرب. ص ٢١

(٢٤٥) نفس المصدر. ص٤٥ وما بعدها

(246) L'Influenee .P.156

جسمانية ذوات جثث، سألناهم، وقلنا كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة؟"، وبعد ذلك يثبت مؤلف أثولوجيا أن الفضائل ليست بأجسام[٢٤٧].

وقد لاحظنا أن مزج العلوم الطبيعية، كالسحر والتنجيم والكيمياء، بالمبدأ الفلسفي الرواقي: مبدأ التعاطف العالمي، كان عادة معروفة لدى الإسكندرانيين ونجد أيضا أن هذا المزج في الميمر السادس، بصدد الحديث عن الأعمال الكائنة من الرقي والسحر ، والسحر نوعان: السحر الصناعي وهو كذب وزور، "فأما السحر الحق، الذي لا يخطئ ولا يكذب، فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر العالم، هو الذي يتشبه بالعالم، ويعمل أعماله على نحو استطاعته وذلك أنه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر وإذا أراد ذلك استعمل الأدوية والحيل الطبيعية وتلك منبثة في الأشياء الأرضية، غير أن منها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيرا، ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له. وإنما بدء السحر أن يعرف الساحر الأشياء المنقادة بعضها لبعض، فإذا عرفها قوى على جذب الشيء بقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء ... فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض وتجذب بعض الأشياء إلى بعض، وإنما يجذب الشيء الشيء إليه من أجل المحبة الغريزية، وقد يوجد في الأشياء شئ يجمع بين النفس والنفس كالأكار، الذي يجمع بين الغروس النباتية بعضها إلى بعض ..."، ويستطرد الكتاب بعد ذلك في التدليل على أن للأشياء أشياء تجذب إليها ما يشاكلها، وأشياء تجمع بين الشيء والشيء وأشياء فيها قوة عظيمة على الجذب مثل غناء الموسيقار الحاذق أو رقى الحواء للحية أو رقى صاحب الرقية الشمس وبعض الكواكب[٢٤٨].

ونخرج من هذه الأدلة بنتائج تتفق تماما مع الآراء الرواقية: وحدة العالم، وأنه حيوان واحد، مترابط الأجزاء، ومن ثم أمكن قيام التنجيم والعرافة، "وكذلك أجزاء العالم، وربما حرك المحرك بعض أجزائه، فيتحرك بتلك الحركة جزء أخر، كأنه يحس حركة ذلك الجزء، لأن أجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد وربما حرك الضارب العود، فتتحرك أوتار العود الأخرى بتلك الحركة كذلك العالم الأعلى، وربما حرك المحرك جزءا من أجزاء هذا العالم، مباينا لصاحبه مفارقا،

---

[٢٤٧] د. بدوي، أفلوطين. ص ٤٨ وما بعدها

[٢٤٨] نفس المصدر. ص ٧٦-٧٧

فيتحرك بحركته جزء أخر، وهذا مما يدل على أن بعض أجزاء العالم، يحس بالآثار الواقعة على بعض، لأن العالم كما قلنا مراراً كالحيوان الواحد فكما أن بعض أعضاء الحس يحس بالأثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها واتصالها، كذلك يحس بعض أجزاء العالم بالأثر الواقع على بعض لشدة ائتلافها واتصالها بعضها ببعض. ونقول إن في الأشياء الأرضية قوى تفعل أفاعيل عجيبة، وإنما نالت القوى من الأجرام السماوية،لأنها إذا فعلت أفاعيلها، فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية، ومن أجل ذلك استعمل الناس الرقي والدعاء والحيل ...."[٢٤٩].

وللأخلاق الرواقية أيضاً تأثير في الميمر السادس من الكتاب المنسوب خطأ إلى أرسطو، ففي الفقرة القادمة، انتقال من أمور السحر والرقي إلى مجال الأخلاقيات والحديث عن الحكيم الفاضل ذي الأوصاف الرواقية: "فإن قال القائل: إن كانت الحيل والرقي تؤثر في الأشياء، ولاسيما في الإنسان فما حال المرء الفاضل البار التقي: أيمكن أن يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل، والتي يحتال أصحاب الطبيعيات أم غير ممكن ذلك؟ لقلنا: إن المرء الفاضل البار التقي، لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من أصحاب السحر و الرقي، ولا ينفعل من الأفاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهوله منها شئ، ولا يزيله عن حاله الحسنة المرضية، وإن انفعل فإنما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من أجزاء العالم، من غير أن يكون الساحر يقدر على أن يؤثر فيه الآثار الرديئة، كالعشق وما أشبه، لأن العشق لا يؤثر في الإنسان إلا أن تنقاد له النفس الناطقة"[٢٥٠].

وفي الكتاب أيضاً الدعوة الرواقية إلى الاكتفاء بالنفس وعدم الاكتراث بالأمور الخارجية التي هي مبدأ الرذيلة، "وينبغي أن يعلم أن كل امرئ، مائل إلى شئ أخر غيره فهو قابل آثار السحر ، و إنما يقبل من السحر ، ما كان ميله إليه ، و هواه فيه، لأنه ينقاد لذلك سريعاً ، و لا يمتنع ،فأما المرء الذي لا يميل إلى غيره ، بل إنما يميل إلى ذاته فقط ، و إليها ينظر دائما و كيف يصلحها ، فذلك المرء لا يمكن الساحر أن يسحره و لا تؤثر فيه الرقى و لا أن يحتال له بنوع من الحيل .."[٢٥١].

---

[٢٤٩] نفس المصدر. ص ٧٧– ٧٨

[٢٥٠] نفس المصدر ص ٧٩ – ٨٠

[٢٥١] نفس المصدر ص ٨٠ – ٨١

و الشهوات جميعها رديئة ، و إن اختلفت أنواعها ،"غير أن حركات هذه الشهوة شتى، وذلك أن فيها ما يكون بدؤه الفزع، و ذلك أن المرء ربما كان حريصا على الرياضة لطلبها، لئلا يستضام ويستذل، فيقبل الآثار المؤلمة والمحزنة، وفيها ما يكون بدؤه الشوق إلى الغنى وكثرة الأموال وغير ذلك مما يشتاق إليه الدنياويون، ومنها ما يكون بدؤه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر، فإن من الناس من يحرص على الدنيا وتكون حجته ضرورة الطبيعة وأنه لابد له من شئ يقيمها ويعمرها"[٢٥٢].

وإذا تأملنا الآن الفقرة التالية، لوجدناها تفيض بالآراء الأخلاقية الرواقية سنجد فيها التفرقة بين الخير الحقيقي الذي يعرفه الحكماء الفضلاء وحدهم وبين الخير الزائف الذي يخدع العامة ويتوهموا وجوده في الأمور الدنيوية، وسنلاحظ أيضا أن قيمة العمل ليست في ذاته، وإنما في نية صاحبه وما يرمي إليه في أفعاله وعلى هذا الأساس النفسي يقوم التمييز بين الحكماء والجهلاء، فأما عن الحكماء فهم الناجون من الرذيلة على عكس الفريق الآخر،كل تلك الآراء منبثة في الفقرة التالية: "فإن قال قائل: إن المرء ذا العمل الحسن غير قابل لآثار السحر، كما أن ذا الرأي الحسن، غير قابل لآثار السحر أيضا، قلنا: إنه إن كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الأعمال المنظومة الحسنة الممدوحة، و لا يعدوها إلى غيرها، فذلك المرء غير قابل لآثار السحر لأنه يحرص على نيل الحسن الحق، ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشيء الذي يضطره إلى العمل، و لا يلتف إلى الأمور الأرضية، وإنما وكده العالم العقلي، والحياة الدائمة التي هناك. وإن كان المرء يعمل العمل وهو يريد حسن الأشياء التي يعملها ويشتاق إليها قبل آثار السحر لأنه جهل الحسن الحق، وإنما رأى رسم الحسن وظله، وظن أنه الحسن الحق فسحرته الأمور عند طلبه الحسن المظنون، وتركه الحسن المحقوق، ونقول بقول مختصر إنه من عمل العمل الداثر فظن أنه باق، وأبقى بذلك العمل، فإنه قد جهل العمل الحق واتبع الأمور السيئة، وإنما يتبعها لأن الطبيعة سحرية بما فيها من ظاهر حسنها لأنه لما رأى الأشياء الأرضية الطبيعية حسنة بهية، ظن أنه هو الحق وطلبه طلبا شديدا، فمن طلب الشيء الذي لا خير فيه بأنه الخير الحق، فذلك مسحور بحق، وإنما سحرته الأشياء، لأنه طلبها

[٢٥٢] نفس المصدر ص٨٢

لشهوة بهيمية، فمن يعمل ذلك قادته الأشياء إلى حيث لم يرد، وهو لا يعلم، فهو السحر بعينه لا شك فيه أحد.

وأما المرء الذي لا ينقاد للأمور الأرضية، ويعلم أن الحسن والخير ليس فيها، فذلك وحده الذي لا يسحر ولا يؤثر فيه الرقى والحيل، لأنه إنما يعلم الشيء الدائم وإياه يطلب، وعليه يحرص، وهو الذي لا تقدر عليه الأشياء الأرضية أن تجره إليها، لأنه إنما يرى أنه في العالم وحده وليس شئ آخر غيره وإذا كان المرء على هذه الصفة والحال، وكان ناظرا إلى ذاته أيضا، لا ينقل بصره إلى غير ذاته تصحبه فذلك المرء وحده هو الذي ينجو من السحر الذي للطبيعة التي هو غير قابل لشيء من آثارها، بل هو الذي يسحرها، ويؤثر فيها ، لاستعلائه عليها ومباينته لها"[٢٥٣].

وكما قلت بمناسبة عرض الكتب ذات النزعة الرواقية، أن بعضها مثل رسالة أفلاطون إلى فورفيريوس ولغز قابس، يعد في نظري المصادر التي استمد منها الكندى في رسالته في الحيلة لدفع الأحزان ومن تابعه من فلاسفة الإسلام كالرازي ومسكويه وابن سينا آراؤهم في مسألة سبب الحزن والغم، و أقول الآن، إن الفقرة السابقة من أثولوجيا يمكن إضافتها إلى هذه المصادر المحتملة.

أما التصور الهرقليطي الرواقي للنار، على أنها قانون أو "كلمة" في العالم وأنها كامنة في جميع الأجسام فيمكن أن نلاحظه في الميمر الثامن (في صفة النار) حيث نجد الفقرة التالية "وصفة النار هي مثل صفة الأرض أيضا، وذلك أن النار إنما هي كلمة ما في الهيولي، كذلك سائر الأشياء الشبيهة بها، والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل، ولا هي من احتكاك الأجسام كما قد ظن قوم، وإنما تظهر النار من احتكاك الأجسام الحسية، لأن في كل جسم نارا، فإذا احتكت الأجسام بعضها ببعض سخنت، فإذا سخنت ظهرت منها النار، وليست النار منها، وليست الهيولى أيضا نارا بالقوة، ولا هي تحدث صورة النار، لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار، وصورة سائر الأشياء..."[٢٥٤]، ويغلب على الظن أن نفي وجود النار من تلقاء نفسها بلا فاعل، وإنكار اعتبار الهيولى نارا، هما رد على الرواقية الذين يزعمون أن النار هي المادة الأولى للوجود بأسره، لأنها مرادفة في مذهبهم للفظ الله أو زيوس.

---

[٢٥٣] نفس المصدر. ص ٨٢– ٨٣

[٢٥٤] نفس المصدر. ص ٩٢

وفي الميمر التاسع نجد عودة للرد على المذهب القائل بأن النفس جسم لطيف، وهو في الغالب مذهب الرواقيين، و إن لم يصرح باسمهم في الكتاب، كما أن عنوان هذا الميمر وهو "في النفس الناطقة وأنها لا تموت" يوحي بالاعتقاد بأنه كتب من أجل رفض ما قرره معظم الرواقيين من أن النفس فاسدة وأنها تنتهي بالتشتت والزوال، وقد جاء في الميمر التاسع ما يلي: "فإن قال قائل: فإن النفس واقعة تحت الفساد أيضا لأنها جسم من الأجسام غير أنها جسم لطيف رقيق، قلنا له: ينبغي أن نفحص عن ذلك، ونعلم: هل النفس جسم أم ليست بجسم؟..."[٢٥٥]، ثم نقرأ عدة براهين مختلفة ترمي إلى إثبات عدم جسمانية النفس، وتنتهي بالقول: ".. وليست النفس جسما بل علة الجسم، ولا العقل أيضا جسم.."[٢٥٦]، والتدليل على ذلك.

ولعل النزعة التفاؤلية الرواقية التي تقرر أن هذا العالم قد أبدع على أحسن حال، وفكرة الخلق دفعة واحدة، قد انعكستا على الأفلاطونية المحدثة، فقرر مؤلف أثولوجيا أن الفاعل الأول قد أبدع الأشياء على أحسن وأفضل الحالات، وأنه من الخطأ الزعم بأن الفاعل الأول يزيد شيئا على ما فعله لأن هذا يعني أن الفاعل الأول ليس بحسن، وهذا لا يليق به [٢٥٧].

ونجد أيضا تأثر الأفلاطونية المحدثة بالآراء الرواقية، في فقرة تتحدث عن الكلمة، بأسلوب رواقي إلى حد كبير: "... والسنن وإن اختلفت، فإنها كلها تدعو إلى شئ، وهو السنة، والكلمات في العالم تسوق إلى الخير، كالسنة في أهل المدينة، وليست بعلل لشيء من الشرور، و لا يصل منها إلى هذا العالم شئ من الأمور المذمومة، كالسنة فإنها لا تفعل شرورا و لا تأمر بشيء مذموم، وإنما تأتي الشرور والمذام من مخالفة السنة حيث لا يتمثل أهل المدينة أوامرها - كذلك شرور العالم من قبل القوابل الهيولانية، حيث لا يقبل صور الخيرات المنبعثة أو لا تقبلها على ما

---

[٢٥٥] نفس المصدر. ص ١٢٢

[٢٥٦] نفس المصدر. ص ٢١٤

[٢٥٧] نفس المصدر. ص ١٤٠

ينبغي فتحدث الشرور من هذين الصنفين كما يحدث في المدينة من مخالفة ما ينبغي"[٣٥٨].

ونحن هنا تماما كما في الرواقية نرى الخير في إتباع العقل أو القانون، ونرى الشر ينشأ من مخالفة القانون وعصيانه، وتؤكد الفقرة التالية نفس هذا التصور، وتقترب أكثر من المذهب الرواقي الذي يوحد بين القانون وبين العناية الإلهية: "والعقل من الينبوع الأول والكلمة شئ واحد، والكلمة في سائر العالم، هي التي بها يهتدي كل واحد منه إلى ما هو أصلح له، ويهرب مما هو أضر به من أصناف النبات والجماد والحيوان، وهي التي بها تسكن نفوسنا إلى ما عرفناه، وبها نثق بصحة الشيء، وهي العناية الإلهية السارية في جميع العالم، وهي الناموس الأكبر، والشريعة الإلهية وهي نور الله سبحانه، الذي به يصير كل شئ إلى ما خص به وفرض له"[٣٥٩].

وفي موضع أخر نجد عرضا للعناية الإلهية بهذا المفهوم الرواقي، الذي يجعلها تشمل العالم في جملته وأدق تفاصيله، وقد عرفنا أن هذا المفهوم المخالف لفلسفة أفلاطون وأرسطو ، قد قبله أطباء مدرسة الإسكندرية، وعلى رأسهم جالينوس: "وقد أقر فضلاء الأطباء، الذين عرفوا علة الكل الفاعلة، وفرضوها وحدوها، ويقولون أنها هي المدبرة لجميع الأشياء الكلية والجزئية ، وإنما هي التي تشفي الأمراض التي لا شفاء لها من قبل صناعة الطب، وقد أقروا بذلك جماعتهم، حتى أنهم إذا حلف أحدهم بمدبر الكل عاقبوه بالعقوبة الشديدة"[٣٦٠].

وأخيرا يختتم الكتاب المنحول علي المعلم الأول بالفقرة الآتية. والتي تتسم بطابع رواقي يستبعد قيام العالم بالمصادفة أو الاتفاق، ويري ما فيه من نظام بديع وترتيب منسق دليلا علي وجود الله: "..... فإذن قد ضل و عزب رأي من يري أن العالم كائن بالبخت والاتفاق، ولو كان له بصيرة يدرك بها حسن النظام وترتيب التأليف لاستحيا أن يلفظ بمثل هذه المقالة، ولكن يعتاض عنها بالتقديس والتمجيد

---

[٣٥٨] نفس المصدر. ص ٢١٤

[٣٥٩] نفس المصدر. ص ٢١٦

[٣٦٠] نفس المصدر. ص ٢٣٢

[٣٦١] نفس المصدر. ص ٢٣٣

لمبدع الكل وسبب النظامات كلها، ذلك الله الذي لا اله إلا هو، عالم الغيب والشهادة [٣٦١].

عرف المسلمون كل هذه الأفكار الرواقية التي تسربت إلي الأفلاطونية المحدثة وجاءت في كتاب أثولوجيا أو الربوبية المنحول علي أرسطو، من أجل هذا اعتبر هذا الكتاب أحد المصادر الهامة لمعرفة مفكري الإسلام بالأصول الرواقية.

رابعا: شـــراح أرسطـــو

كان لشراح أرسطو اليونانيين، دور كبير في نقل بعض الأصول الرواقية إلي العالم الإسلامي، وذلك لأن هؤلاء الشراح في الواقع، قد عاشوا في أزمان متأخرة عن أرسطو وبعض المدارس الفلسفية التي خالفته، لذلك فقد كان عليهم، لكي يشرحوا كتب المعلم الأول، أن يتعرضوا للمذاهب التي هاجمته ونقدته، بغرض تفنيدها و الرد عليها دفاعا عن المذاهب الأرسطي، و كانت الرواقية من أهم المدارس التي خالفت أرسطو وعارضته من اجل هذا لزم علي شراح أرسطو أن يتصدوا لها، ولا يغفلونها فأشاروا إلي بعض آرائها، و عرف الإسلاميون كثيرا من هؤلاء الشراح. وعرفوا بالتالي الآراء الرواقية عن طريقهم.

وفي مقالة له بعنوان "فيما بعد الطبيعة" يهاجم أبو بكر الرازي شراح كتب أرسطو، في آرائهم عن الطبيعة، تلك الآراء التي امتزجت بها الآراء الرواقية في العناية الإلهية، فيقول الرازي: "إنا وجداكم تصفون الطبيعة بما تصفون به الحي المختار العالم الحكيم، فتقولون إنها لا تفعل إلا حكمة وصوابا، وأنها تقصد غرضا وتفعل شيئا لشيء يكون كفعلها للجنين العين للنظر، و اليد للبطش، و الأضراس للطحن وأنها تضع جميع الأشياء مواضعها، وترتيبها علي ما يجب أن ترتبها عليه، وأنها تصور الجنين في الرحم و تدبره ألطف تدبير حتى يكتمل، ثم تدبر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفي عنه الأسقام ......"[٣٦٢]، ثم يبطل الرازي هذا القول لمفسري كتب أرسطو ذاهبا إلي أنهم قد وصفوا الطبيعة بكثير من وصف الباري

---

[٣٦٢] رسائل الرازي الفلسفية، نشرة كراوس ص١١٨

تعالي، و أنكر عليهم قولهم "إن الطبيعة تدبر تدبيراً طبيعياً، وتقصد و تفعل قصداً وفعلاً طبيعياً"[٢٦٣].

وفيما يلي أعرض لثلاثة من أهم الشراح الذين أسهموا في نقل الرواقية للمسلمين وهم:

١- الإسكندر الافروديسي

ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى ودرس الفلسفة علي أيدي أساتذة أرسطوطاليين، وفيما بين سنتي ١٩٨ و٢١١ علم الأرسطوطالية في أثينا، فكان أكبر شراح أرسطو أثرا وشهرة، وكان في شروحه يهدف إلي تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى، وبخاصة الرواقية[٢٦٤]. من أجل هذا اعتبره الدكتور عثمان أمين من أهم المصادر التي أخذ عنها المسلمون المبادئ الرواقية المختلفة[٢٦٥] ويذهب الدكتور جدعان إلى أنه مما يثير الدهشة أن يلجأ الدكتور عثمان أمين إلى الدراسات المعاصرة عن الإسكندر الأفروديسي فقط، ويعتبر أن ما كشفت عنه هذه الدراسات هو ما عرفه الإسلاميون من مذهب الأفروديسي، ومما يدهش أيضاً أن يهمل الدكتور أمين النصوص العربية القديمة التي تشير إلى مؤلفات الإسكندر التي نقلت إلى العربية والتي كانت منتشرة في العالم الإسلامي، ثم يقدم لنا الدكتور جدعان فحصاً للقائمة التي قدمها ابن أبي اصيبعة لكتب الإسكندر الأفروديسي، وهي تبين ذلك الدور الهام الذي قامت به بالفعل في نقل الأفكار الرواقية إلى العالم الإسلامي إلا إنه يعود فيذكر أن الكتب والرسائل التي نسبها ابن أبي اصيبعة إلى الإسكندر ليست جميعاً يعترف بها الباحثون في الغرب[٢٦٦]. وقد قال صاحب عيون الأنباء: "الإسكندر الأفروديسي، الدمشقي: كان في أيام ملوك الطوائف بعد الإسكندر الملك، ورأى جالينوس، واجتمع معه، وكان يلقب جالينوس رأس البغل، وبينهما مشاغبات ومخاصمات، وكان فيلسوفاً متقناً للعلوم الحكمية، بارعاً في العلم الطبيعي وله مجلس عام يدرس فيه الحكمة، وقد فسر أكثر كتب

---

[٢٦٣] نفس المصدر ص١١٢

[٢٦٤] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٠٢

(265) Amine, Le Stoicisme…, p. 19

(266) Jadaane, L'Influence, P. 49

أرسطوطاليس..."[٢٦٧] ويذكر ابن أبي اصيبعة من كتب الإسكندر: مقالة في العناية الإلهية، ولاشك أن هذه المقالة، قد عرض فيها الإسكندر لرأي الرواقيين في العناية الإلهية ثم دحضه، وسنرى فيما بعد أن ابن رشد قد عرف رأي الرواقيين في أن العناية تقع بالجزئيات كلها من الإسكندر، ثم يذكر صاحب عيون الأنباء من كتب الإسكندر أيضا مقالات في الرد على جالينوس في كتابه البرهان وفيما طعن على قول أرسطوطاليس، وجالينوس كما ذكرت متأثرا بالرواقية، ومن كتب الأفروديسي أيضا "كتاب آراء الفلاسفة في التوحيد" ومن المحتمل أن يكون الرواقيون من بين هؤلاء الفلاسفة الذين يذكر آراءهم في التوحيد، ومن مقالات الإسكندر مقالة في أن الكيفيات ليست أجساما، ومن المرجح أن تكون هذه المقالة موجهة لدحض الرأي الرواقي في أن جميع الكيفيات أجساما، وأخيرا يذكر ابن أبي اصيبعة من مؤلفات الأفروديسي" مقالة في الأمور العامية والكلية، وأنها ليست أعيانا قائمة"[٢٦٨]. ولعل للاسمية الرواقية تأثير في المقالة الأخيرة.

٢- فورفوريوس (٢٣٣ - ٣٠٥ م.) :

افتتح فورفوريوس في القرن الثالث الميلادي عهد مشائية جديدة، عمرت نحو ثلاثة قرون، وتعهدها من بعده رجال مدرسة الإسكندرية دون استثناء، إلا أنها كانت مشائية موفقة تجمع بين أفلاطون وأرسطو وتضم المدارس اليونانية بعضها إلى بعض وهي بهذا - كما يقول الدكتور مدكور - أقرب إلى مفكري الإسلام روحا، فضلا عن أنها الصق بهم زمنا"[٢٦٩].

وقد عرف المؤرخون الإسلاميون مثل ابن النديم و ابن أبي اصيبعة والقفطي أن فورفوريوس من أهل مدينة صور من ساحل الشام، وأنه كان بعد زمن جالينوس كما أنه فسر كتب أرسطوطاليس، ويذكر صاحب الفهرست من كتب فورفوريوس "كتاب أخبار الفلاسفة" وقد رأى ابن النديم المقالة الرابعة من هذا الكتاب[٢٧٠].

---

[٢٦٧] ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء، جـ١ ص ٦٩، القفطي، أخبار العلماء، ص ٤٠ - ٤١

[٢٦٨] عيون الأنباء، جـ ١.ص ٧٠

[٢٦٩] ابن سينا، الشفاء، المنطق، مقدمة د. مدكور للمدخل ص ٤٧

[٢٧٠] ابن النديم الفهرست، ص ٣٥٤- ٣٥٥

أما ابن أبي اصيبعة فإنه يشير إلى هذا الكتاب مرارا، واعتمد عليه في معرفة آراء بعض الفلاسفة، فيقول مثلا "وذكر فورفوريوس في المقالة الأولى من كتابه في أخبار الفلاسفة وقصصهم وآرائهم، حكايات عجيبة ظهرت عن فيثاغورس..."[٢٧١] ويقول أيضا في كثير من المواضع "و نقلت من كتاب فورفوريوس في أخبار الفلاسفة و قصصهم و آرائهم قال:..." [٢٧٢].

ويرجح الدكتور جدعان أن هذا الكتاب المنسوب إلى فورفوريوس، والذي لم يصلنا، قد لعب دورا كبيرا في نقل كثير من مبادئ الفلسفة الرواقية المختلفة وتراجم الرواقيين إلى مفكري الإسلام، وقد اعتمد عليه حنين بن اسحق[٢٧٣] كما يذكر الدكتور جدعان في موضع أخر أن من المحتمل أن يكون (ابن) مسكويه في مسألة الخيرات التي عرض لها في كتابه تهذيب الأخلاق قد استمد فكرتها من كتاب فورفوريوس المذكور[٢٧٤].

وأرى أن هذا الافتراض الذي يفترضه الدكتور جدعان، له وجاهته، و إن كانت هناك إشارة إلى هذا الكتاب، تشكك في قيمته كمصدر للفلسفة الرواقية، إذ يذكر الأستاذ يوسف كرم من كتب فورفوريوس كتاب "في أخبار الفلاسفة" ويصفه بأنه "لغاية أفلاطون، وبقى منه أجزاء"[٢٧٥] ولئن صح هذا القول الأخير، كان الكتاب مقتصرا على عرض المذاهب الفلسفية اليونانية حتى أفلاطون فقط دون التعرض للفلاسفة اللاحقين عليه أمثال الرواقيين. و قد عرف المؤرخون الإسلاميون أيضا أن فورفوريوس هو صاحب كتاب ايساغوجي وهو المدخل إلى كتب أرسطوطاليس في المنطق[٢٧٦] وقد نال هذا الكتاب، في العالم الإسلامي شهرة كبيرة، فيقول القفطي عن هذا الكتاب أنه "سار مسير الشمس إلى يومنا هذا" [٢٧٧] ويذهب صاحب طبقات

---

[٢٧١] عيون الأنباء، جـ ١. ص ٣٨

[٢٧٢] ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء جـ ١ . ص ٤٢

[273] Jadaane, L'Influence P.53

[274] Ibid, P.191

[٢٧٥] يوسف كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية* ص ٢٩٨

[٢٧٦] المسعودي، التنبيه والإشراف. ص ٥٣

[٢٧٧] القفطي، أخبار العلماء. ص ١٦٩ - ١٧٠

الأمم، إلى أن عبد الله بن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور، هو الذي ترجم كتاب ايساغوجي لفورفوريوس الصوري[278] بينما ينسب مؤرخون آخرون مثل الدكتور بدوي الذي حقق الكتاب ونشره، إلى أبي عثمان الدمشقي، نقل الكتاب إلى العربية[279]. وقد تضمن مدخل فورفوريوس بعض العناصر الرواقية، أو بقول أدق أثار عددا من المسائل التي كانت موضوع خلاف بين أرسطو وبين الرواقيين.

فيبدأ فورفوريوس في هذا الكتاب الذي يخاطب به تلميذه خروساؤريوس بتعريف خمسة ألفاظ هي: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة والعرض العام إذ أن معرفة هذه الألفاظ، في نظره ضرورية لدراسة مذهب أرسطوطاليس في المقولات وضرورية أيضا لتركيب الحدود، من أجل هذا قام فورفوريوس بعرض موجز مستعرضا ما قاله القدماء من الفلاسفة، دون الخوض في المباحث العويصة، فيقول: "أولا: فيما يتعلق بالأجناس و الأنواع، إنني لن أتعرض للبحث فيما إذا كانت حقائق بذاتها أو مجرد إدراكات ذهنية، وعلى فرض أنها حقائق ذاتية هل هي حسية أو غير حسية...؟"،[280]،وهكذا أثار في هذا التساؤل مشكلة هامة في المنطق، تتعلق بطبيعة وجود الأجناس والأنواع، وقد قبل أرسطو وجودها، بل إن منطقه يقوم أساسا على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع، بينما رفض الرواقيون - كما رأينا - وجود هذه الأمور الكلية، وهذان الموقفان المختلفان قد عرفهما المسلمون، من هذا التلميح الذي أورده فورفوريوس.

و ليس لخواص الموجود الجزئي قيمة في المنطق الأرسطي، بينما ذهب فورفوريوس إلى أن "الخاصة" تقال على النوع والأشخاص، إذ يقول: "فأما الخاصة، فقد يخالفها الجنس، من قبل أن الخاصة، إنما تحمل على نوع واحد وهو النوع الذي هي له خاصة، وعلى الأشخاص التي تحت ذلك النوع - كالضحاك، فإنه يحمل على الإنسان فقط، وعلى أشخاص الناس"[281].

---

[278] صاعد بن أحمد، طبقات الأمم. ص ٦٦

[279] د.بدوي، منطق أرسطو جـ ٣. ص ١٠١٩

[280] د. بدوي، منطق أرسطو. جـ ٣. ص ١٠٢١

[281] نفس المصدر جـ ٣. ص ١٠٢٥

وقد أهمل أرسطو في مباحثه المنطقية الموجود الجزئي أو الشخصي من حيث أن العلم في نظره لا يقوم إلا على الكليات، أما فورفوريوس فقد قال في ايساغوجي: "والذي يوصف بأنه شخصي هو بمنزلة: سقراط، وذاك الأبيض وهذا المقبل، كأنك قلت: ابن سفرونسقوس (والد سقراط) إن كان إنما له من البنين سقراط وحده وإنما يقال لأمثال هذه الأشياء "أشخاص" من قبل أن كل واحد منها، قد يقوم من خواص لا يمكن أن توجد جملتها بعينها وقتا من الأوقات في آخر غيره من الأشياء الجزئية فإن خواص سقراط، لا يمكن أن توجد في آخر غيره من الجزئيين، فأما خواص الإنسان، أعني العام، فقد توجد بأعيانها في كثيرين، لا بل في جميع الناس الجزئيين من جهة ما هم ناس"[٢٨٢]، ويغلب على الظن أن المنطق الرواقي هو المصدر الذي استمد منه فورفوريوس فكرة الشخص بهذا المعنى، ثم أصبح فورفوريوس نفسه هو المصدر الذي أمد المسلمين بهذه الفكرة عن طريق كتابه الذي نقل إلى العربية .

٣- فلوطرخس (حوالي عام ٤٦م. بعد عام ١٢٠):

أعطى الدكتور جدعان أهمية خاصة لفلوطرخس في كتابه "الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة" إذا اعتبر أن هذا الكتاب "قد لعب دورا أساسيا في نقل الرواقية إلى العالم الإسلامي"[٢٨٣]، وبالفعل فإن هذا الكتاب يعد من المصادر الرئيسة لمعرفة جميع الباحثين سواء المسلمين القدماء أو المؤرخين المحدثين بالرواقية القديمة، إلا أن الدكتور جدعان لم يعرف أن أستاذنا، هو أول من أعطى صورة كاملة، لما وصل المسلمين من آراء الرواقية عن طريق كتاب الآراء الطبيعية خلال تحليله الدقيق للعناصر الرواقية التي تضمنها الكتاب، وقد ذكرت فيما سبق أن الدكتور جدعان قد عاب على جميع الباحثين السابقين عليه، عدم تقديرهم لنصوص عربية قديم ، تثبت إثباتا قاطعا، أن المسلمين قد عرفوا النظريات الرواقية، وذكرت أيضا أن الخطأ الذي وقع فيه الدكتور جدعان، يرجع إلى عدم اطلاعه على الطبعة الثالثة من الجزء الأول من كتاب نشأة الفكر، حيث عالج أستاذنا فيها مسألة انتقال الرواقية للمسلمين من خلال كتاب الآراء الطبيعية.

---

[٢٨٢] نفس المصدر ج٣. ص ١٠٣٥

[283] L'Influence, P. 54 - 56

وقبل أن أتعرض لمحتويات الكتاب، أود أن أشير إلى أهميته في العالم الإسلامي وأن أغلب مفكري الإسلام قد تأثروا به، سواء بالإطلاع عليه، أو عن طريق غير مباشر، وذلك بالإطلاع على كتب إسلامية متأثرة به، ولما كان هذا الكتاب - كما سنرى بعد قليل - يقدم صورة تكاد تكون كاملة عن الفلسفة الرواقية، فإن الكتاب بانتشاره في العالم الإسلامي، يكون قد عمل بالتالي على انتشار الآراء الرواقية فيه.

ترجم قسطا بن لوقا في القرن الثالث الهجري، كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس وأول من ذكر من المسلمين، هذا الكتاب هو مطهر بن طاهر المقدسي في كتابه "البدء والتاريخ" وذلك في عام ٣٥٥هـ، حيث يقول: "قرأت في كتاب منسوب إلى رجل من القدماء يقال له أفلوطرخس، ذكر فيه اختلاف مقالات الفلاسفة ووسمه بكتاب ما يرضاه الفلاسفة من الآراء الطبيعية ..."[٢٨٤] ويشير إلى فلوطرخس في عدة مواضع أخرى بل - يحكي ما قاله الرواقيون عن الشمس وشكلها وشكل القمر والكواكب والنجوم[٢٨٥] كما أن جابر بن حيان نقل في كتابه الحاصل (نشرة بول كراوس) سبعة فصول من كتاب الآراء الطبيعية، دون أن يذكر اسم فلوطرخس ولا عنوان الكتاب[٢٨٦] واستمد جابر بن حيان تعريف الروح، من تعريفها لدى الرواقيين كما جاء في كتاب الآراء الطبيعية، على نحو ما لاحظ بول كراوس. وقد أفاد كثيرا من مؤلفات فلوطرخس وبخاصة الآراء الطبيعية محمد بن زكريا الرازي (المتوفى حوالي ٣٢٠هـ) وهو أوفر فلاسفة العرب عناية بفلوطرخس، ومن الذين نقلوا عن كتاب "الآراء الطبيعية" أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي أحد كبار متكلمي الشيعة وفلاسفتهم في القرن الثالث الهجري، وهو صاحب كتاب الآراء والديانات ولم تبق لنا منه نصوص كاملة يتحدث فيها عن فلوطرخس، وينقل من كتبه، وكل ما لدينا هو ما نقله ابن الجوزي (المتوفى عام ٥٩٧ هـ) في تلبيس إبليس (ص ٧٧ - ٧٨) عن كتاب الآراء والديانات للنوبختي، ويقارن الدكتور بدوي بين عدة فقرات من كتاب النوبختي - كما حفظها لنا ابن الجوزي - وبين عدة فقرات من كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس، ونستدل من هذه المقارنة على أن النوبختي

---

[٢٨٤] المقدسي، البدء و التاريخ، جـ١ .ص ١٣٥ - ١٣٦

[٢٨٥] نفس المصدر جـ٢ .ص ١٨ - ١٩

[٢٨٦] رسائل جابر بن حيان، نشرة كراوس جـ٢. ص ٣٣٢- ٣٣٧

في كتابه الآراء والديانات قد نقل كثيرا من كلامه من كتاب فلوطرخس، وكان النوبختي معاصرا لمترجم الكتاب قسطا بن لوقا البعلبكي المتوفى في أرمينية حوالي عام ٣٠٠هـ(٢٨٧) ومن الذين يذكرون كتاب فلوطرخس في الآراء الطبيعية أيضا ابن النديم والقفطي(٢٨٨) أما الشهر ستاني، فإنه كما سنرى فيما بعد قد استمد معظم معلوماته عن فلاسفة اليونان، من كتاب فلوطرخس. ويطول بنا البحث إلى غير نهاية، لو تتبعنا ما أخذه المؤلفون الإسلاميون، على اختلاف مشاربهم، من كتاب الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس. ولكن ما يهمنا فحسب، هو اعتبار هذا الكتاب أغزر معين، استقى منه الإسلاميون معلوماتهم عن الفلسفة الرواقية.

وعرض الدكتور جدعان لتأثير كتاب فلوطرخس في الآراء الطبيعية "في كل من: المقدسي وجابر بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي، والنوبختي(٢٨٩)، فلم يزد شيئا عما توصل إليه الدكتور عبد الرحمن بدوى.

وقد أشرت عدة مرات، إلى أن أستاذنا، قد أعطى صورة كاملة لما وصل المسلمين من الآراء الرواقية عن طريق كتاب فلوطرخس، و فيما يلي سأعرض لهذه الصورة التي تبين لنا، أن أغلب الأصول الرواقية كانت معروفة في العالم الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري:

ينبه الأستاذ على أن أفلوطرخس، يقدم في بداية كتابه "في الآراء الطبيعية" تعريف الفلسفة عند الرواقيين، وأقسامها الثلاثة، في مقابل التقسيم الأرسطوطاليسي إذ يقول فلوطرخس، في الفقرة الآتية:

"... (الرواقيون) قالوا في الفلسفة إنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية وأن العلم هو المعرفة الفاضلة وهي ثلاث: طبيعي، وخلقي، ومنطقي، فالطبيعي هو الذي يبحث عن العالم والخلقي هو الذي يصرف الإنسان في أموره، والمنطقي هو الذي يعني بمنطق الإنسان وهو الذي يسمونه الخطابة(٢٩٠)، ثم يعرض تعريف أرسطو وثاوفرسطس، وواضح أن هذا التعريف والتقسيم للفلسفة هما متفقان تماما مع ما نعرفه

---

(٢٨٧) فلوطرخس، الآراء الطبيعية. ص ٢٤- ٣١

(٢٨٨) ابن النديم، الفهرست ص ٣٥٥، القفطي، أخبار العلماء. ص ١٧، سنتلانا، مخطوط التاريخ. ص ١٠٩

(289) L'Influence, PP. 54 - 56

(٢٩٠) فلوطرخس، الآراء الطبيعية. ص ٩٥، وكذلك د. النشار، نشأة الفكر جـ١.ص ١٥٣

الآن عن الرواقية. إلا أنه يلاحظ أن كلمة (الرواقيين) قد سقطت من النص العربي، وإضافتها من عمل الدكتور عبد الرحمن بدوى محقق الكتاب على حسب الأصل اليوناني أو لإيضاح المعنى.

وتعرض الفقرة التالية لمبادئ الوجود عند زينون الرواقي والتمييز بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل، حيث يقول فلوطرخس: "... وأما زينون بن مانساوس من أهل قيطس فإنه كان يرى أن المبادئ هي لله عز و جل وهو العلة الفاعلة والعنصر وهو المنفعل وأن الأسطقسات أربعة..."[291].

ولقد أعلن الرواقيون مذهبهم في وحدة الوجود كما كانوا مجسمة وهذه المعاني يقرها فلوطرخس في قوله: أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم (واحد)، وقالوا إنه الكل وقالوا إنه مجسم..."[292].

ثم يقول صاحب الآراء الطبيعية: "كيف وقع في أفكار الناس وجدان الله عز وجل:

١- إن الرواقيين يحدون الجوهر (الإلهي) بأنه روح عقلي، ناري، ليس له صورة، وأنه يقدر أن يتصور بأي صورة أراد، ويتشبه بالكل.

٢- ووقع ذلك في أفكارهم: أما أولا فمن قبل جنس الظاهرات، إذ كان عندهم أنه ليس شئ من الحيوان باطلا، ولا بالاتفاق، ولكن بعلة ما صانعة له. وقد يظهر أن العالم حسن في شكله وفي لونه وفي عظمه وفي اختلاف رتبة الكواكب.

٣- وذلك أن شكل العلم كرى، والشكل الكرى يتقدم على جميع الأشكال لأنه وحده تتشابه أجزاؤه وذلك أنه مستدير وأجزاؤه مستديرة، ولذلك على رأي أفلاطون صار العقل الرئيس في الرأس.

٤- ولون العالم أيضا اسمانجوني، وهو صقيل في كيفيته، ولذلك يرى لونه في الهواء على بعد مسافة. وهو أيضا عظيم (في جماله) جدا، وذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان يحتوي عليها. وجمال العالم ظاهر أيضا فيما يرى فيه من الحيوانات والنبات والأشجار وغير ذلك ...

وأما الفلك المائل الذي في السماء فمن البين أنه زين بصور مختلفة ...

---

(291) الآراء الطبيعية. ص ١٠٤ – ١٠٥، كذلك نشأة الفكر جـ١ .ص ١٥٣

(292) الآراء الطبيعية، ص ١٠٦، كذلك نشأة الفكر. ص ١٥٣ جـ١

فوقع من ذلك وجدان الله في الأفكار. وذلك أن الشمس والقمر وباقي الكواكب إذا تحركت الحركة التي تخصها كان طلوعها في صورة ثابتة على حال واحدة وألوان واحدة و مقادير متساوية في أماكن وأزمان هي بأعينها ... فإنه وقع وجدان الله في الأفكار من الكواكب الظاهرة فإنهم لما وجدوا هذه الكواكب عللا لاتفاق عظيم و رأوها مرتبة و يكون ترتيبها نهار وليل وشتاء و صيف وتحيا بها الحيوانات الأرضية ...."[٢٩٣].

في هذا النص، نجد أن الإسلاميين قد عرفوا منه الكثير من الأصول الرواقية منها: أن الإله في زعمهم روح ناري عقلي .. الخ، كما عرفوا دليل وجود الله عند الرواقيين، وهو دليل العناية الإلهية والنظام، وفحواه أن تأمل نظام هذا العالم وجماله، وإدراك أن أي جزء من أجزائه لم يخلق عبثا، يؤدي ذلك إلى إنكار كون العالم بالمصادفة أو الاتفاق بل إلى إثبات أنه من صنع مدبر حكيم، ذلك هو دليل كريزيب، نجده مفصلا واضحا في رواية فلوطرخس.

يتطرق الكتاب بعد ذلك إلى قبول الرواقيين للأساطير الشعبية أو الميثولوجيا ويؤولونها تأويلا مقبولا، فيجارون الديانة الشعبية في الظاهر مثال ذلك: أن السماء تقوم مقام الأب وأن الأرض تقوم مقام الأم وأن أصحاب الضر يسمون بوناس وأربنواس والمريخ وأنهم أضافوا الانفعالات كالعشق إلى الزهرة .. إلخ[٢٩٤].

أما عن الإله فإن الرواقيين "يقولون أنه نار صناعي يسلك طريق كون العالم ويحتوي على المناسبات التي للدرع (كذا، وفي الأصل اليوناني: وهذه النار تحتوي في داخلها على كل الصور الخاصة بالبذور أو بالحيوانات المنوية التي عنها تتولد الجزيئات) التي بها يكون كل واحد على مجرى التجسيم وأنه روح ينفذ في كل العالم. وكانوا ينقلون الأسماء إلى العنصر الذي ينفذ فيه. وكانوا يسمون العالم والكواكب والأثير بهذا الاسم والذي هو أعلى من ذلك أجمع وهو في الأثير كانوا يسمونه العقل"[٢٩٥] تشير هذه الفقرة إلى تصور الرواقية للإله على أنه نار عاقلة منبثة في جميع أجزاء العالم، وهو الذي أوجد العالم ويحتوي على بذور كامنة فيه، هي

---

[٢٩٣] الآراء الطبيعية، ص ١٠٧ – ١٠٨

[٢٩٤] نفس المصدر ص١٠٨ – ١١٠

[٢٩٥] الآراء .. ص ١١٤ وكذلك نشأة الفكر جـ١ ص ١٥٤

الصور الخاصة بالموجودات بأسرها، فتوجد على التوالي وفق قانون لا يتبدل، والوجود بالمعنى الرواقي جسماني بحت، وكانوا يسمون هذه النار التي تتخلل الأثير العقل.

وفيما يختص بالعنصر فإن "أصحاب ثاليس وفيثاغورس والرواقيين يقولون في العنصر إنه بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل"[٢٩٦]، ومبدأ الحركة هذا أخذه الرواقيون عن هرقليطس.

أما القول "في الصورة فإن الرواقيين الذين من شيعة زينون فإنهم كانوا يرون أن الصورة هي شئ يقع في أفكارنا نحن و تخيلاتنا"، وقد بين فلوطرخس موقف أفلاطون وموقف أرسطو المختلفين، إذ أن الأول جعل من الصور جواهر مفارقة للعنصر ثابتة في الفكر بينما اعترف تلميذه أيضا بوجود الأنواع والصور إلا أنها لم تكن عنده مفارقة للعنصر[٢٩٧].

القول في العلل: "أما الرواقيون فإنهم يرون أن جميع العلل جسمانية لأنها أرواح" والأرواح هي نفوس مادية بالمعنى الرواقي كما يقول الدكتور بدوى محقق الكتاب. أما عن الأجسام "فإنهم يرون أن اثنين من الأسطقسات الأربعة خفيفتان، وهما النار والهواء واثنتين ثقيلتان، وهي الماء والأرض، وأن الخفيف هو الذي يرتفع على الموضع، وأن الثقيل هو الذي يميل إلى الأوسط، وأن الأوسط بنفسه لا ثقيل ولا خفيف". وأما عن الألوان فإن "... زينون الرواقي كان يقول أن الألوان هي أول أشكال العنصر"[٢٩٨]. الخلاء : "أما الرواقيون فكانوا يرون داخل العالم لا خلاء فيه، وأن خارج العالم خلاء لا نهاية له" وهذا يتفق مع وحدة الوجود الرواقية[٢٩٩]. أما عن الفضاء – وهو مباين للخلاء – فإن الرواقيين وأبيقورس "يرون أن بين الخلاء والمكان والفضاء فضلا، وأن الخلاء هو الفراغ من جسم، وأن المكان هو المحتوي على جسم، وأن الفضاء هو المحتوي في جزء ما مثل خابية النبيد"[٣٠٠]

---

[٢٩٦] الآراء ... ص ١١٥

[٢٩٧] الآراء الطبيعية. ص ١١٦، و كذلك نشأة الفكر. ص ١٥٥ جـ١

[٢٩٨] نفس المصدر، ص ١١٧

[٢٩٩] الآراء الطبيعية ص ١١٨ وكذلك نشأة الفكر جـ١ ص ١٥٥

[٣٠٠] الآراء الطبيعية ص ١١٩ وكذلك نشأة الفكر. جـ ١ ص ١٥٥

وفيما يختص بتصور جوهر الزمان، فإن الرواقيين "يرون أن جوهر الزمان هو الحركة نفسها، وأكثرهم يرون أن الزمان لا كـون لـه، وهـذا يتفـق مـع مـا يقولـه أراطوسـتانيس الرواقي من أن الزمان هـو مسير الشـمس أو طريـق العـالم[٣٠١] وأيضـا يتفـق مـع وجهـة النظر الرواقية في الزمان مـن حيـث هـو مـن الأمـور اللاجسمية، ومـن ثـم فلا وجـود حقيقي له. أما عـن المذهـب "في الكـون والفسـاد: فـإن بـارمنيدس ومالسـس وزينـون كـانوا يبطلـون الكـون والفسـاد، لأنـهم يـرون أن الكـل غـير متحـرك[٣٠٢] واقـتران اسـم زينـون هنـا ببرمانيـدس ومالسـس مـن ناحيـة وطبيعـة المذهـب ذاتـه مـن ناحيـة أخـرى تجعلنا نعتقد بأن زينون هذا هو زينون الإيلي لا مؤسس الرواقية.

ويعرض فلوطرخس لآراء الرواقيين في البخت و جوهره - وإن خلـط قسـطا ابن لوقا المترجم بين كلمة البخت وكلمة الاتفاق، علـى مـا يشير الدكتـور بـدوي - كان الرواقيون يوافقون أفلاطون ويقولون بعلة قاهرة غير مغلوبة (لا تتعرض لما أسماه ابيقـور بـالانحراف) وأمـا البخـت فإنـه تسلسـل علـل مرتبـة (وفقـا لتلـك العلـة القـاهرة المدبرة الحكيمة) وهذا الترتيب يدخـل مـا يكـون مـن جهتنا، فيكـون بعـض الأشـياء على مجرى البخت وبعضها تابعا لما يكون على مجرى للبخت .... وأما خريسبس فإنه يرى أن ذلك (أي جوهر البخت) قوة روحانية وترتيب مدبر للكل، وإنمـا يقـول في (كتابه) "الحدود" إن البخت هو نطاق عقلي لما في العـالم مدبـرا بالسياسـة (إذن إلـه كريزيب يعنى بالعالم في أدق تفاصيلـه بخلاف إلـه أرسطو الـذي يحركـه كعلـة غائيـة فحسب) ونطق عقلي (وأعتقد أن المقصود قانون عقلي أو اللوغوس كما تدل الكلمـة اليونانية على ذلك)، به كان. وبه يكون ما يكون وبه هو ما هو، وأما الرواقيـون فإنـهم يقولون إنه نظام العلل، أعنى ترتيبها وما يتبع ترتيبها، وأما بوسيدونيوس فإنه يرى أنـه معنـى ثـالث، وذلـك أن يجعـل الأول زاوس والثـاني الطبيعـة، والثـالث البخـت[٣٠٣]، وعـرض موقـف كريزيـب وموقـف بوسيدونيوس هنـا بجـانب موقـف الرواقيـين ليـس مقصودا به التمييز بينهما وبين الرواقيين، ولكـن لاتجـاه كـل منهمـا داخـل المذهـب الرواقي ذاته.

---

[٣٠١] الآراء الطبيعية ص ١٢٠ وكذلك نشأة الفكر. ص ١٥٥

[٣٠٢] الآراء الطبيعية. ص ١٢٠

[٣٠٣] الآراء الطبيعية. ص١٢٢-١٢٣

أما فيما يختص بالقول "في الاتفاق....(فإن) أنكساغورس (والرواقيين) يقولون في الاتفاق إنه علة غير معروفة عند الأفكار والإنسانية وذلك أن المكونات منها ما هو بالضرورة ومنها ما هو بالبخت، ومنها ما هو باختيار، ومنها ما هو بالاتفاق، ومنها ما هو بذاته فقط."[304] إلا أن صورة الموقف الرواقي هنا تبدو لي غامضة أو مشوهة من حيث معرفتنا بما قرره الرواقيون من إنكار للمصادفة وإثبات لسيطرة اللوغوس على العالم الذي به كان ما كان وبه يكون ما يكون وبه هو ما هو ولا يمكن أن يكون ما لم يكن مقررا له أن يكون، وبقول أوضح إن مذهب الرواقيين في الاتفاق كما يعرضه فلوطرخس يتناقض مع موقفهم الذي عرضه فلوطرخس نفسه بصدد مسألة البخت.

وبانتهاء الكلام عن الاتفاق تنتهي المقالة الأولى من كتاب فلوطرخس، لتبدأ المقالة الثانية والتي يستهلها ببيان أقوال الفلاسفة "في العالم"، أما ما يهمنا في هذا المجال وهو موقف الرواقية" فإنهم يرون أن بين أن يقال الكل وبين أن يقال الجميع فصلا، وأن الجميع هو ما لا نهاية له مع الخلاء، وأن الكل هو العالم بغير خلاء فيكون العالم و الكل شيئا واحدا "[305] ومن ثم وحدة الوجود الرواقية. أما عن شكل العالم فإنهم يرون أن العالم كرى[306] أما عن "هل العالم غير فاسد؟ (فإن) بوثاغورس (والرواقيين) يرون أن العالم مكون والله (عز وجل) كونه وأنه: أما من قبل الطبيعة ففاسد لأنه محسوس، من قبل أنه جسم وأنه لا يفسد، بسياسة الله إياه، وحفظه له[307] وأعتقد أن معرفة الإسلاميين بهذا الموقف الرواقي ذات أهمية كبيرة من حيث أنه يروقهم و يتمشى مع معتقداتهم فالله تعالى خالق العالم ومبدعه، وأن العالم في ذاته أي بطبيعته الجسمانية فاسد، أما عدم فساده فيرجع إلى حفظ الله له، ذلك الإله الرواقي المنبث في العالم، المبدأ الفاعل الذي يرد الوحدة إلى أجزاء العالم ويمسك بها وهي بدونه تشتت بالطبع.

---

[304] الآراء الطبيعية. ص١٢٣

[305] الآراء الطبيعية، ص ١٢٥ وكذلك نشأة الفكر جـ١ ص ١٥٦ – ١٥٧

[306] الآراء الطبيعية، ص ١٢٦، وكذلك نشأة الفكر جـ١ ص ١٥٧

[307] الآراء الطبيعية، ص ١٢٦

"وفيما خارج العالم ...(فإن الرواقيين) يرون أن خارج العالم خال يتخلخل فيه ما لا نهاية له، وأما بوسيد و نيوس فإنه يرى أنه ليس له نهاية لكن مقدار ما يحتاج إليه للتحليل"[308].

ثم يعرض الكتاب بعد ذلك بالتفصيل لأراء الفلاسفة جميعا بما فيهم الرواقيين في أشكال الكواكب ومراتبها وجوهر الشمس وشكلها وانقلابها وفي جوهر القمر ومقداره وشكله وكسوفه ورؤيته، كما يعرض في المقالة الثالثة منه لأرائهم في المجرة وفي البرق والرعد والصواعق والرياح وغير ذلك من الأمور التي ترجع إلى العلم القديم. وفي المقالة الرابعة من كتابه الآراء الطبيعية يناقش فلوطرخس مسألة "هل النفس جسم وما جوهرها"؟، فعند "أصحاب الرواق .. أن النفس روح"[309] والروح في الرواقية نفس حار أي جسم، وأن لم تكن كذلك لما كان لها وجود أصلا عرف المسلمون هذا الموقف فذكره جابر بن حيان في كتاب "الحاصل" المنسوب إليه وذهب أصحاب الرواق على ما يقول فلوطرخس إلى "أن أجزاء النفس ثمانية: خمس منها الحواس الخمس: وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس، والصوت والتوليد والرئيس الذي يرتب هذه كلها على الآلات التي تخصها مثل إنتاج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل"[310]، أما الجزء الرئيس من أجزاء النفس عند أصحاب الرواق فهو "في كل القلب أو في الروح الذي في القلب"[311].

أما مسألة بقاء النفس فعند الرواقيين "أن النفس إذا فارقت البدن، أما الضعيفة فتبقى مع الأشياء التي تعلق بها، وهذه هي أنفس من لا أدب له، وأما النفوس القوية، وهي أنفس العلماء، فإنها تصير إلى الجوهر المستدير[312].

يقول فلوطرخس: "في الحس والمحسوسات، أن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد: إن الحس هو إدراك المحسوسة أو انطباعها. فإن العقل والتخيل هو إدراك يكون بالحواس أو بالعضو الرئيس نفسه، ومن هذه الجهة قيل في

---

(308) الآراء الطبيعية، ص ١٢٩

(309) الآراء الطبيعية ص ١٥٨ وكذلك نشأة الفكر جـ. ص ١٥٧

(310) الآراء الطبيعية ص ١٥٩ وكذلك نشأة الفكر جـ. ص ١٥٧

(311) الآراء الطبيعية ص ١٦٠ وكذلك نشأة الفكر جـ١. ص ١٥٧

(312) الآراء الطبيعية ص ١٦٢ و ذلك نشأة الفكر جـ١. ص ١٥٧

الروح المنبعث من العضو الرئيس إلى الآلات أنه حواس، وأصحاب الرواق (يرون) أن الحواس حق وأن التخيلات منها حق ومنها باطل"[٣١٢] وهذا يتفق مع ما نعرفه عن الرواقيين الحسيين الذين يثقوا في الحواس، كما أنهم يقولون أيضا في نظرية المعرفة بمبدأ الاحتمال الذي قد يكون فيه المدرك صحيحا أو يكون كاذبا كتصور الرمانة للفيلسوف الرواقي على أنها حقيقة وهي زائفة.

يعرج بعد ذلك فلوطرخس إلى بيان كيف تكون الحواس والفكر والنطق الفكري لدي الرواقيين ذوي النزعة الحسية في المعرفة إذ هم "يرون أنه إذا ولد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس، ويكون كالقرطاس المحكم الصناعة المهيأ الذي فيه تهيؤ لقبول الكتابة (كالصفحة البيضاء) فليكتب فيه كل واحد من الأفكار وأول طريق الكتابة فيه هو ما فيه من الحواس. فإذا رأينا إنسانا أسود ثم غاب عنا كان ذكره باقيا عندنا. وإذا اجتمعت لنا تذاكير كثيرة متشابهة في النوع عند ذلك يكون لنا حنكة و الحنكة هي التدري من كثرة ملابسة الأشياء في النوع، والأفكار منها ما يكون طبيعيا على الجهات التي ذكرنا بلا احتيال، ومنها ما يكون بالتعليم والتقليد، وهذه تسمى أفكارا فقط، وتلك تسمى إدراكا وتصويرات. والنطق الذي به سمينا ناطقا إنما يتم بهذه التصويرات التي تتم في الأسبوع الأول من أسابيع الشهر، وأما الفكر فهو تخيل عقل موجود في حيوان ناطق، فإن التخيل إذا كان في نفس ناطقة سمي فهما. فكان هذا الاسم مشتقا في لغة اليونانيين من العقل، وذلك أن الحيوان ليس بناطق تقع له تخيلات، فأما الناس فقد تقع لهم تخيلات من الأجناس والأنواع وهي الأفكار وكذلك مثل الدنانير والدراهم، فإنها في أنفسها تسمى دنانير ودراهم، فمتى دفعت إلى ملاح في كرى سفينة سميت مع ما تسمي دنانير ودراهم – أجرة السفينة"[٣١٣].

وهكذا يقدم هذا النص للإسلاميين درجات المعرفة عند الرواقية التي تبدأ بالإدراك الحسي، الذي يتجمع مكونا الخبرة أو الحنكة، بعد هذه الدرجة – التصور الحسي – تأتي درجة تكوين المعاني – وتتكون المعاني إما تلقائيا أو شعوريا ثم يتكون العلم أو النطق الذي يميز الإنسان من دون سائر الحيوان.

---

[٣١٢] الآراء الطبيعية ص١٦٢، وكذلك نشأة الفكر جـ١ .ص ١٥٧

[٣١٣] الآراء الطبيعية. ص ١٦٣ – ١٦٤ وكذلك نشأة الفكر. جـ١ .ص ١٥٨ – ١٥٩

أما عن الفرق أو "الفصل بين التخيل والمخيل (فإن) خروسيس يرى أن بين التخيل والمخيل والخيال فصولا ، والتخيل هو تأثير واقع في النفس بين في ذاته. وأما المخيل فإنه تحدث إلى النفس يجري مجرى الأباطيل، يصير إليها من التخيل مثل الذي يصارع الأظلال ويروم أن يمسكها بيده ... وأما الخيال فهو الشيء الذي ينجلب إليه بالتخيل الباطل ..."[٣١٤].

ثم نجد في الكتاب بعد ذلك آراء رواقية شتى في عملية الإبصار، حيث يرى الرواقيون أن الظلمة مبصرة لأنه يخرج من البصر شعاع لا يكذب فإنه قد نبصر شيئا نعلم أنه ظلام أما خروسيس فيرى أن البصر بمشاركة الهواء المنبسط المتوسط بين الناظر والمبصر وانبعاث الروح الذي يسمي الرئيس الذي تنتهي إلى الحدقة... "و كذلك نجد في الكتاب النظرية الطبيعية في حدوث التيارات الهوائية، فيقول فلوطرخس" وأما أصحاب الرواق فيرون أن الهواء ليس مؤلفا جزءا جزءا، لكنه متصل مختلف ولا خلاء فيه، فإذا صدمه الروح تموج وكانت أمواجه مستديرة قائمة لا نهاية لها، ملأ الهواء المحتمل عليها، مثل البركة التي يلقى فيها حجر فتتحرك حركة استدارية ويتحرك الهواء حركة كرية"[٣١٥] أما عن الصوت وطبيعته عند الرواقيين فإنهم "يرون أن الصوت جسم لأنهم يقولون إن كل فاعل وكل منفعل فهو جسم فإن الصوت يفعل، فإنا نسمعه ونحس بملاقاته السمع وقرعه إياه، كالتقصار التي يصوت بها على الشمع وأيضا يقولون إن كل محرك ومؤذ فهو جسم، وألحان الموسيقى وأيضا كل متحرك فهو جسم ... (و لكن) كيف تحس النفس؟ وما هو جوهرها النفيس؟ يقولون: إن جزء النفس الرئيس هو أعلى أجزائها، وهو الذي يفعل التخيلات والتواطؤ والانبعاث ويسمونه فكرا، ولهذا الجزء الرئيس سبعة أجزاء تنبعث من النفس، وتنبسط في البدن "[٣١٦]، وفي نهاية المقالة الرابعة يعرض فلوطرخس لرأي الرواقيين" في الأعراض الجسمانية، و هل تعلم النفس بها؟".

أما المقالة الخامسة من كتاب الآراء الطبيعية فنجد الآراء الرواقية بصدد: جوهر المنى وأنه جسم، وكيف التوأمان والثلاثة؟ وكيف تكون المشابهة بالآباء

---

[٣١٤] الآراء الطبيعية. ص ١٦٤

[٣١٥] الآراء الطبيعية. ص١٦٨

[٣١٦] الآراء الطبيعية. ص ١٦٩

والأجداد؟ وكيف صار كثير من المولودين يشبهون قوما آخرين، ولا يشبهون آباءهم وغير تلك من الأمور التي لا داعي لعرضها، فأتجاوزها محاذاة لأستاذنا.

رابعا : المسيحية

ليس هدفي في هذا المجال تبيان الآثار الرواقية في الفكر المسيحي على مر العصور أو حتى خلال مرحلة زمنية محددة، ولكن ما أبغيه هنا فحسب هو الإشارة إلى المسيحية باعتبار أنها إحدى الوسائل لانتقال الرواقية إلى العالم الإسلامي فمن المعروف أن الكنيسة المسيحية في الشرق، قد عالجت مسائل اللاهوت بأساليب فلسفية[٣١٧].

ويذهب دونالد ر. دلي إلى أن المسيحيين الأوائل كانوا في أغلبيتهم فقراء المدن الكبرى، لا يبالون بالثقافة القديمة، ولكونهم بسطاء، فكانت الثقافة القديمة تبدو لهم هينة الشأن، خلوا من القيمة وذلك لإيمانهم بقرب مجيء المسيح ثانية إلا أن المعتقدات الغيبية، بدأت مع حلول القرن الميلادي الثاني، تتلاشى وتضمحل تدريجيا، وقد دخل في زمرة المسيحيين أفراد من كافة الطبقات الاجتماعية ومن مختلف المراكز ، حتى أفراد الأسرة الإمبراطورية، وعندئذ بدأت المسيحية تشعر بالحاجة إلى أن تفسر نفسها لعالم و ثني، قدر لها التعايش معه ، و بصفة خاصة ذلك الفريق الذي تشرب التقاليد القديمة وتثقف بها فقد واجهت الثقافة القديمة – باعتبارها تقليدا تعليميا – تلك الديانة الجديدة التي تدأب ساعية لكي ينضم إلى حظيرتها، بطريق الوعظ أو بضرب المثل أو بالمحاجاة أو التجربة الصوفية، أفراد تسلحوا بالثقافة الكلاسيكية القائمة على الفلسفة والأدب والبلاغة وذلك لكي يمكن محاربة أعدائها بنفس أسلحتهم، بل يمكن الرد أيضا، لا على العدو فقط، بل على من ينزع إلى الهرطقة داخل الجماعة المسيحية نفسها، وتزود بمنطق اليونانيين وفلسفتهم، كما كان الحال مع ماركيون وفالنتينوس اللذين ينتسبان إلى مذهب اللاأرادية الذي وصف بأنه القول المتعدد الرؤوس، الذي ظهر للفكر الديني والفلسفي في القرنين الثاني والثالث وجميع ألوان هذا المذهب تستمد أصولها من

---

(317) Sweet man, Islam and Christian Theology; vol. I.P.84

الفكر الأفلاطوني والرواقي، وبخاصة فكرة الصلة بين الكلمة الإله (لوجوس) وذهن العارف الذي يستطيع بها التوصل إلى الحكمة السرية الخفية الغنوصية[٣١٨].

كانت اليونانية، هي اللغة التي اصطنعها الحواريون وتلاميذهم، وهم يبشرون بالديانة الجديدة في فلسطين وسوريا ومصر وأسيا الصغرى وشبة الجزيرة اليونانية[٣١٩].

وكان القديس بولس من أهل طرسوس (إحدى المدن في كيليكية بالشام)، وطرسوس هذه إحدى المراكز الرئيسة للرواقية، ويقول دي بورج إن القديس بولس" اقتبس من أنشودة كليانتس الرواقي لزيوس، وأعلن في ألفاظ تردد صدى العقائد الأساسية في المذهب الرواقي أن الله "لا يسكن هياكل مصنوعة بالأيدي" وأنه "صنع من دم واحد جميع أمم الناس ليسكنوا كل وجه الأرض"[٣٢٠] وقد أشار غيره من الكتاب الغربيين المحدثين إلى تأثر القديس بولس بالرواقية[٣٢١]، أما الدكتور عثمان أمين، فإنه أفاض الحديث في فصل خاص عن الرواقية والمسيحية عن أوجه الشبه الشديدة بين الآراء الرواقية وبين رسائل بولس بصفة خاصة، وتأثير الرواقية أيضا في أناجيل متى ويوحنا، ويذكر الدكتور أمين أن بعض الباحثين المسيحيين يرون في المذاهب الرواقية "تمهيدا للإنجيل" بل ظهر باللغة الألمانية كتاب عام ١٨٧٨ قرر فيه مؤلفه H.A.Winckler أن الرواقية أصل المسيحية "وجعل هذه العبارة نفسها عنوان كتابه Der stoicismus eine wurzel des christenthums.

والمقارنات التي عقدها الدكتور عثمان أمين بين أقوال الرواقيين ونصوص من الأناجيل ورسائل بولس، استاء منها الأستاذ يوسف كرم، في مقال له بمجلة المقتطف (أغسطس ١٩٥٥، ص ٢٥٠)، ويرد الدكتور عثمان أمين بأنه لم يقصد إلى شئ أكثر من استيفاء حق البحث العلمي وأنه على الرغم من غيرته على العقيدة

---

(٣١٨) دونا لد، ر.د دلي، حضارة روما ص٣٨٤

(٣١٩) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٥٣، أوليري، علوم اليونان. ص ٥٢

(٣٢٠) دي بورج، تراث العالم القديم، جـ١ =. ص ٢٣٨

(321) Benn, History of Encient Phil. P.114; Bevan, Stoiciens, P.4.

الإسلامية فقد كتب فصلا عن "الرواقية والإسلام" عقد فيه مقارنات أكثر بين أقوال الرواقيين وأقوال الإسلاميين "[٣٢٢].

ويبدي الدكتور جدعان ملاحظة دقيقة على ما قاله الدكتور عثمان أمين، وهي تبرر غضب الأستاذ يوسف كرم، ذلك التلميذ المخلص للقديس توما الأكويني، فإن هناك التباسا أوقع رد الدكتور أمين في الخطأ، وذلك أن الأمر عندما يتعلق بموضوع الرواقية و المسيحية، يحاول الدكتور أمين الكشف عن أثر الفلسفة الرواقية في الأناجيل ورسائل الحواريين، بغض النظر عن مسألة الوحي الإلهي لهذه النصوص، أما فيما يتعلق بالرواقية والإسلام، فإن الدكتور عثمان أمين لا يتعرض لتأثير الرواقية في الدين نفسه أو في النصوص القرآنية، وإنما تأثيرها فقط في مفكري الإسلام من حيث هم مفكرون لا من حيث هم مؤمنون، وليس هؤلاء المفكرون سواء أكانوا فلاسفة أو متكلمين أو صوفيين، دائما معبرين عن الإسلام، ولكنهم في الغالب يعرضون نظريات شخصية لا علاقة لها بالدين[٣٢٣]. ولا يفهم من هذه الملاحظة أن الدكتور جدعان نفسه ينفي تأثر القديس بولس و غيره من المسيحيين الأول بالرواقية، بل أنه أشار بالفعل في موضع أخر إلى هذا التأثر[٣٢٤]، وإنما يقصد فقط – كما ذكرت – بهذه الملاحظة، أن يبين خطأ رد الدكتور أمين على الأستاذ كرم.

وعلى أي حال فإن الأستاذ كرم لا ينفي تماما تأثر شيوخ المسيحية القدماء بالفلسفة الرواقية، فقد قال: "قدم بولس الرسول أثينا، فكان يفاوض اليهود والمتعبدين في المجمع ومن يوجد في السوق كل يوم، فباحثه قوم من الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين ..."[٣٢٥]. كما أنه قرر أن المذاهب الفلسفية الكبرى: الأفلاطونية والرواقية والأرسطاطاليسية والأبيقورية مرتبة بحسب خطورتها لدى المفكرين المسيحيين الأوائل، فأما الأفلاطونية فقد كانت مذهبهم المفضل ولئن أنكروا على الرواقية مذهبها في وحدة الوجود، والمادية المطلقة، والضرورة وفناء الشخصية بالموت، وجواز الانتحار، ولئن أخذوا عليها التناقض بين تقواهم وبين عدم اعترافهم بإله مفارق مستقل، إلا أن الفلسفة الرواقية مع ذلك كانت منذ البداية

---

[٣٢٢] د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٨٦ – ٢٩٣

[323] L'Influence. P22

[234] Ibid, PP. 239 - 240

[٣٢٥] د. كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٣

مدرسة فضلية وتدين، استمسك رجالها بهذا الموقف، وأمعنوا فيه فدعوا بشدة إلى عبادة الله ومحبته، واعتبروه أبا، وحللوا الحياة الروحية تحيلا دقيقا، وقد فصلوا القول في الفضائل وأنواعها في شتى الظروف، فأضافوا إلى الفلسفة اليونانية الشيء الكثير وسادت الفلسفة الرواقية في روما أوائل المسيحية وكانت النفوس تجد فيها القوة والصمود أمام أحداث الزمان، والترفع عليها، والاعتصام في الإرادة الصالحة وقبول أحكام القدر في الوقت الذي كان الأباطرة يسرفون في الظلم والاستبداد[٣٢٦] وقد أقر معظم الباحثين المسيحيين بما بين تعاليم الرواقية وبخاصة الجانب الأخلاقي منها، وبين الفكر المسيحي من صلة[٣٢٧]، وبين أحدهم وهو بيرنز تشابه موقف كل من الرواقية والمسيحية من مسألة الرق، فكلاهما مناهضتان له، غير أن كل واحدة منهما كانت تحرص على الوضع القائم والإبقاء على النظام القديم، فالرواقي كان يرى أن قانون الطبيعة يقف بمنأى عن التنظيمات الواقعية للمجتمع، ومع أن الرواقيين كانوا يعتقدون أن العبد مخلوق إنساني، إلا أنهم في الوقت نفسه كانوا يرون الإبقاء على التقليد القائم، وبالمثل كان المثالي من المسيحيين يعتقد أن الناس جميعا سواسية في نظر الله، ولهذا كان يعامل الأرقاء معاملة الأخ لأخيه، ولكنه أيضا كان يقف في جانب الإبقاء على النظام القائم لأن قوانين مدينة الله كانت بعيدة كل البعد عن أي اتصال حقيقي بنظام الدولة[٣٢٨].

ولا ينبغي أن نظن أن المسيحيين كانوا يقرون الاتصال بالثقافة القديمة، فقد تساءل ترتوليان قائلا: "وما شأن أورشليم بأثينا؟" وكان هناك الكثيرون ممن هم على استعداد لأن يجيبوه قائلين: "لا شئ" وكانت الرهبنة الأولى، بوجه خاص تنبذ الثقافة القديمة، و لكن الآباء اليونانيين واللاتين عملوا على إدماج المسيحية بالفلسفة القديمة، مما جعل في إمكان المسيحية، أن تنال قبولا عاما في العالم الروماني، وأن تكتب لها الحياة بعد سقوطه وانهياره[٣٢٩]، وقد عرف الإسلاميون

---

[٣٢٦] د. كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٥٤

[٣٢٧] د.نجيب بلدي، مراحل الفكر الأخلاقي، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٢ ص ٨٩، كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ١٠٥، دي بورج، تراث العالم القديم، جـ١ ص ٢٣٥

[٣٢٨] بيرنز، دليل، المثل السياسية. ص ١٠٥ – ١٠٦

[٣٢٩] دونالد ر.ددلي – حضارة روما. ص ٣٨٩

إحجام المسيحيين عن دراسة الكتب الفلسفية القديمة، فيروي كل من السيوطي وابن ايبك الصفدي قصة إخراج كتب اليونان إلى أرض الإسلام، وترجمتها إلى العربية، فقد كانت هذه الكتب في بلد الروم، وكان ملكها يخاف على قومه إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية، و يرجعوا إلى دين اليونانية وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم، فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمسا بالحجر والحصى، حتى لا يوصل إليها، ولما أفضت رياسة بني العباس إلى يحيى بن خالد ابن برمك، وكان زنديقا، بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فأخذ يتودد إلى ملك الروم، ويمده بالهدايا، ثم طلب منه الكتب التي تحت البناء، فجمع الملك بطارقته وأساقفته ورهبانه، وأخبرهم بأنه يؤثر تلبية طلب يحيى بن خالدو يفضل أن يبتلي بها المسلمون، حتى يتخلص من الكتب نهائيا، خشية أن يأتي من بعده ملك ينشرها بين النصارى[٣٣٠]، ومهما تكن حقيقة هذه القصة، فإنها تبين أن المسلمين قد عرفوا أن فريقا من المسيحيين لم يقبل إقحام الكتب الفلسفية في معتقداتهم الدينية.

وما أشبه موقف المسيحية من التراث الفلسفي بموقف الإسلاميين منه، فإن كل عقيدة منهما بدأت مكتفية بتعاليمها، ولكنها اضطرت تحت ظروف خارجية، من التسلح بأسلحة الفلسفة اليونانية، ولم يمض قرن من الزمان على بداية الديانتين حتى امتزجت عقائدهما بعناصر فلسفية دخيلة.

وظهر من المسيحيين طائفة من الكتاب في مختلف البلدان، يعرفون بالمحامين عن الدين، كانوا يوجهون رسائل إلى الأباطرة، يدافعون فيها عن الدين الذي اعتنقوه، وهم فريقان: فريق ينبذ المذاهب الفلسفية اليونانية، ويثبت أنها مصدر البدع في الكنيسة، وفريق يعجب بالفلسفة اليونانية ويقرر أنه لا تعارض بين الفلسفة والدين ومن ثم الاتفاق ممكن بينهما، وهذان الموقفان المتعارضان سيظهران أيضا بين المسلمين. ومن المسيحيين الذين يمثلون الفريق الأول، أي الذين يعتقدون أن الفلسفة تضل الطريق إلى معرفة الله تاتيان وأتباعه، وتاتيان (١٢٠ - ؟) أشورى أو سوري الأصل نشأ وثنيا، ثم تنصر، وسافر إلى روما، ويقرر الأستاذ يوسف كرم أن تاتيان استعار من الرواقيين بعض العبارات وبعض النظريات وعدلها

---

[٣٣٠] السيوطي، صون المنطق، ص ٧، الصفدي، الغيث المسجم في شرح لامية العجم جـ١. ص٤٦

بما يتفق مع عقائده المسيحية، وأنه أيضا على الرغم من حملته على الرواقية قد تأثر بها تأثرا كبيرا في كلامه عن النفس والمادة وأصل الشر... الخ.

والفريق الثاني هو الذي صرح بأن النظريات المسيحية تتفق مع وجهات نظر أفلاطون والرواقيين، واستمدوا من فيلون اليهودي، فكرته التي مؤداها أن فلاسفة اليونان أخذوا أحسن آرائهم من النبي موسى، ويمثل هذا الفريق القديس جوستين (١٠٣ – ١٦٧) وكانت معرفته بأفلاطون على ما تبدو مختصرة ومختلطة بأفكار الرواقية، وكان ملما بالمذهب الرواقي، وقد عرض جوستين لفكرة اللوغوس بألفاظ رواقية وإن اختلف المقصود، كما يمثل أيضا الفريق الثاني اثناغوراس السكندري ومعرفتنا بحياة هذا الرجل قليلة، ولكن من المرجح أن يكون قد تلقى تعليمه المسيحي في مدرسة الإسكندرية، ثم وضع في عام ١٧٧أو ١٧٨ تقريبا، كتابه "التوصية في حق المسيحيين" الذي رفعه إلى الإمبراطور الرواقي مرقص أوريليوس، وقد ظهر في هذا الكتاب و لأول مرة، في تاريخ الفكر المسيحي، توسع في الدليل على وجود الله عن طريق تأمل نظام العالم، ويبدو أن اثناغوراس كان يجهل أرسطو تماما، فذكره مرة قائلا : يقول أرسطو وأتباعه بإله واحد شبيه بموجود حي مركب من نفس و جسم، وجسمه عندهم العنصر الأثيري، ونفسه العقل المدبر لحركة الجسم وليس هذا إله أرسطو، ولكنه إله كتاب العالم المنحول على أرسطو، وضم كتاب السماء، وهو يرجع في الحقيقة إلى ارسطوطالي متأثر بالرواقية[٣١]. كان هؤلاء اللاهوتيون المسيحيون الذين ذكرتهم في القرن الميلادي الثاني وأذكر أيضا على سبيل المثال من أنصار الفريق الثاني في القرن الميلادي الرابع جريجوريوس النيسي، الذي ولد في سنة ٣٣٥ وكان من الزاهدين الناسكين امتاز النيسي هذا ببلاغته، وسعة علومه اللاهوتية والفلسفية، وقد عرفه تاريخ الآباء بالمتصوف والفيلسوف، وكان يميل في الفلسفة إلى الأفلاطونية المحدثة[٣٢]، كما تأثر بأفلاطون،

---

[٣١] كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٦١ – ٢٦٨، جرديه و قنواتي، فلسفة الفكر الديني،جـ٢. ص ٤٠٠، Ency. Britaneca vol. 17P. 748.

[٣٢] جرديه وقنواتي، فلسفة الفكر الديني، جـ٢. ص ٣٨١

وأخذ أيضا كثيرا من الرواقية في اصطلاحاته الفلسفية[٣٣٣]. وقد أشار روزنتال إلى ترجمة بعض مؤلفات جريجوريوس النيسي إلى اللغة السريانية[٣٣٤].

وهكذا نجد أن الفلسفة الرواقية من بين سائر الفلسفات اليونانية، قد وجدت هوى وميلا في نفوس المفكرين المسيحيين الأوائل، فاعتنقوا مبادئها، ولما فتح العرب مصر والشام وما بين النهرين، وجدوا تراثا فكريا مسيحيا متسلحا بالمنطق والفلسفة، ومنذ القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري)، ناقش الإسلاميون الكهان والآباء المسيحيين في جدل لين رقيق في البداية، ثم اشتد بمرور الزمن حتى بلغ أوجه في عهد الأمويين، واصطدم يوحنا الدمشقي وتلميذه ثيودوروس أبو قرة بالمسلمين في جدال عنيف، وبخاصة حول مسألتين: مسألة القدر ومسألة خلق القرآن، وقد قاوم المعتزلة الأولون المسيحية مقاومة عقلية شديدة، وكتب الجاحظ رسالته "في الرد على النصارى" ابتدأها بذكر الأسباب التي صارت النصارى أحب إلى العوام من المجوس واليهود، ومن أهم هذه الأسباب، أن العوام قد رأت "في النصارى متكلمين وأطباء ومنجمين، فصاروا بذلك عندهم عقلاء وفلاسفة حكماء...."[٣٣٥].

ثم يبين الجاحظ أن النصارى الروم ليست لهم حكمة ولا بيان، لأن الكتب الفلسفية المعروفة مثل كتاب المنطق وكتاب الكون والفساد وغيرهما إنما هي لفلاسفة يونانيين "وهؤلاء أناس من أمة قد بادوا، وبقيت آثار عقولهم، وهم اليونانيون، ودينهم غير دينهم، وأدبهم غير أدبهم، أولئك علماء، وهؤلاء صناع أخذوا كتبهم لقرب الجوار و تداني الدار..."[٣٣٦]، كما كتب أيضا - غير الجاحظ المعتزلي - كثير من المفكرين الإسلاميين ذوي الاتجاهات المختلفة والمذاهب المتباينة، في الرد على النصارى، منهم شيعة وأشاعرة كالباقلاني ومن أنصار المذهب الظاهري كابن حزم، كذلك كتب في العصور المتأخرة ابن تيمية و تلميذه ابن القيم الجوزية

---

[٣٣٣] نفس المصدر، جـ٢. ص ١٠٦

[٣٣٤] روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. أنيس فريحة، بيروت، القاهرة، دار الثقافة ١٩٦١، ص ٧٨

[٣٣٥] الجاحظ، ثلاث رسائل قصيرة ، نشرة يوشع فنكل ، القاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٤٤هـ. ص ١٦

[٣٣٦] نفس المصدر .ص ١٦ - ١٧

وغيراهما في مناقشة المسيحية، وهكذا عاش المسيحيون في العالم الإسلامي، ونقلوا إليه الكثير من الكتب اليونانية والسريانية وترجموها[٣٣٧].

ويكاد الإجماع ينعقد بين الباحثين اليوم على أن تراث اليونان قد انتقل إلى العرب عن طريق الكنيسة المسيحية[٣٣٨]، وقد قال الجاحظ قديما: "وبعد، فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ما صار إلى أغنيائنا وظرفائنا ومجاننا وأخداننا شئ من كتب المنانية والديصانية والمرقونية والفلانية ولما عرفوا غير كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ولكانت تلك الكتب مستورة عن أهلها، ومخلاة في أيدي ورثتها..."[٣٣٩].

---

[٣٣٧] د. النشار، نشأة الفكر، جـ١ .ص ٥٤ – ٥٥، جرديه و قنواتي، فلسفة الفكر الديني ،جـ١ .ص ٥٩

[٣٣٨] اولبري، علوم اليونان .ص ٦١

[٣٣٩] الجاحظ ثلاث رسائل ص ٢٠

الفصل الثالث

الرواقية و المؤرخون الإسلاميون

لعل المصادر التي انتهيت من عرضها، قد بينت أن الآراء الرواقية، انتقلت إلى العالم الإسلامي، إما نقية خالصة كما في كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس مثلا وإما ممتزجة ومختلطة بعقائد وأفكار شتى: فلسفية وطبية وكيميائية أو مسيحية أو غيرها، ولكن ماذا عن تراجم الشخصيات الرواقية أمثال زينون وكريزيب؟ هل انتقلت هي أيضا إلى العالم الإسلامي؟ وهل عرف الإسلاميون حقيقة آراء الرواقيين؟ سأعالج في هذا الفصل هذه المسائل، وذلك بعرض النصوص العربية التي تشير إلى الرواقية وفلاسفتها، متبعا المنهج التاريخي في عرض هذه النصوص، ولكن قبل هذا العرض يجدر بي أن أشير إلى ما سبق أن قرره الدكتور عثمان أمين في هذا الصدد إذ أنه قد ذهب إلى أن العرب قد أشاروا إلى الرواقيين بثلاثة أسماء:

أ- يسمونهم أصحاب الرواق، وقد أطلق ذلك الاسم عليهم: الفارابي (ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة)، الشهرستاني (الملل والنحل جـ٢) ابن رشد (ما بعد الطبيعة ص ٨٤)، أو يسمونهم بالحكماء الرواقيين كما هو الحال عند الشيرازي (الأسفار الأربعة جـ١. ص ٤).

ب- ويسمون أيضا بأصحاب المظلة وأصحاب المظال، وتلك التسمية نجدها لدى صاحب الملل والنحل وابن رشد (تهافت التهافت، طبع بويج ص ٤٧٩)، والقفطي (أخبار الحكماء. ص ٢٠)، والزوزني (في مخطوطة تاريخ الحكماء بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٢١١٢ ص ٢١٨ - ٢١٩).

جـ- ويسمون أخيرا بأصحاب الأسطوانة، كما يذكر سنتلانا، أو بالاسطوانيين كما جاءت هذه التسمية في كتاب الدلائل والاعتبار المنسوب إلى الجاحظ المعتزلي[٣٤٠] وذلك بصدد الكلام عن الشمس واختلاف أقاويل الفلاسفة في وصف أمرها، ومن هؤلاء الفلاسفة "قال الإسطوانقون (كذا والمرجح أنه خطأ يرجع للنساخ) هي جوهر لطيف يتصعد من البحر...."[٣٤١].

ويلاحظ الدكتور جدعان على هذا النص أنه مستمد من كتاب الآراء الطبيعة لفلوطرخس[٣٤٢] (ص ١٣٤ - ١٣٦) ثم يشير الدكتور جدعان إلى مسألة هامة

---

(340) OsmanAmine, Le Stoicisme et La pesee Islamiqe, P. 15

(٣٤١) الجاحظ الدلائل والاعتبار. ص ٧٦

(٣٤٢) L'Influence.P.56

وهي أن صاحب الدلائل والاعتبار لا يمكن أن يكون قد اعتمد على ترجمة قسطا ابن لوقا لكتاب الآراء الطبيعية، وذلك لأن ترجمة قسطا أكثر دقة وضبطا فيما يتعلق بأسماء الفلاسفة، واسم الرواقيين في ترجمة قسطا يدل عليه هذا اللفظ ولفظ أصحاب الرواق لا لفظ الإسطوانيين كما ورد في الدلائل والاعتبار ، وليس من المحتمل القول بأن صاحب الدلائل والاعتبار قد استخدم ترجمة عربية أخرى لكتاب الآراء الطبيعية، فهل استطاع مؤلف الدلائل والاعتبار أن يقرأ الأصل اليوناني من كتاب فلوطرخس؟ يترك الدكتور جدعان المسالة معلقة[٣٤٣].

و لكن ما هو أصل تسمية الرواقية بأصحاب الاسطوانة أو الاسطوانيين؟ بحث الدكتور أمين هذه المسألة، وقرر أن اللفظ العربي (الأُسطوانة) هو تعريب للفظ اليوناني (سطوا stoa) أي رواق[٣٤٤]. أما الدكتور جدعان فقد رفض رأي الدكتور أمين، وذهب إلى أن الأخير قد أخطأ عندما اقتصر على المعنى الشائع لكلمة (الأسطوانة) في اللغة العربية، يقول الجرجاني: "الأسطوانة هو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه، هما قاعدتاه" ويصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتين"[٣٤٥]. ولاشك أن هذا المعنى للفظ اسطوانة لا علاقة له مطلقا بالفلاسفة الرواقيين، ومن ثم لا يمكن القول بأنه ترجمة عربية أطلقها الإسلاميون على الرواقيين، أما ابن منظور فإنه يقول في لسان العرب: "... الاسطوان: الرجل الطويل الرجلين والظهر وجمل اسطوان طويل العنق مرتفع، ومنه الاسطوانة ... والأسطوانة السارية معروفة، وهو من ذلك واسطوان البيت معروف "[٣٤٦]، ويقول أيضا: "والسارية: الأسطوانة، وقيل اسطوانة من حجارة أو آجر ..."[٣٤٧] وقد قال الأزهري "الأسطوان إعراب أستون" أي أن هذا اللفظ ليس عربي الأصل وإنما هو فارسي، إذ تقول الفرس أستون[٣٤٨]. وعلى هذا

---

[٣٤٣] Ibid. P. 57

[٣٤٤] Amine , Le Stoicisme ... P. 15

[٣٤٥] الجرجاني، التعريفات، ص ١٥

[٣٤٦] ابن منظور لسان العرب جـ١٧. ص٧٠

[٣٤٧] نفس المصدر جـ١٩.ص ١٠٥

[٣٤٨] نفس المصدر جـ٧ . ص ٧١

الأساس يعتقد الدكتور جدعان أن لفظ الأسطوانة يعني العامود الذي يحمل قبة بيت أو جامع الخ،و للأسطوانة أي العامود بكل تأكيد علاقة وثيقة بالأسطوانة الهندسية، ومن ثم كانت كلمة الأسطوانة ترجمة أراد بها العرب الدلالة على الرواق أو المظال الذي تحمله أعمدة (٣٤٩). وأني أميل شخصيا إلى رأي الدكتور جدعان .

أشار حنين بن اسحق (المتوفى ٢٦٠هـ) أو قسطا بن لوقا (المتوفى حوالي ٣٠٠هـ) في رسالة منسوبة إليهما وعنوانها "في الفرق بين الروح والنفس(٣٥٠) إلى أحد زعماء المذهب الرواقي، وهو كريزيب. ففي "القول في النفس"، يقول صاحب هذه الرسالة و هو قسطا في أغلب الظن: "أما النفس فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاص جدا، والدليل على ذلك اختلاف أجلاء الفلاسفة وهم أفلاطون وأرسطو طاليس وخروستس (كذا وهي خطأ مطبعي صوابه: خروسبس)، فيها وكذلك من بعدهم، إلا أننا نذكر الحدين اللذين حدهما بهما أفلاطون وأرسطو وشرحهما ..." ثم يذكر حد أفلاطون للنفس بأنها جوهر بسيط ليس بجسم، ومحرك للبدن وحد أرسطو للنفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي أو بأنها حي بالقوة (٣٥١). ولا يعني اقتصار ذكر صاحب رسالة الفرق بين الروح والنفس على تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس، أنه كان يجهل تعريف خروسبس لها بل أنه قد أتخذ من فكرة الرواقيين عن النفس، أساسا لفكرته عن الروح، فقال: "اعلم أن الروح جسم لطيف، ينبعث في بدن الإنسان من القلب في الشرايين، فيفعل الحياة والنفس والنبض وينبث من الدماغ في الأعصاب، فيفعل الحس والحركة"(٣٥٢).

ثم يدلل على أن حياة الإنسان بهذا الروح، بخروجه في وقت الموت وحركة اللحى والفم والصدر لذلك، والنفس الذي يكون شبيها بالفواق، والنفس العالي الذي تسميه العامة النزع وخروج الروح من البدن ويكون بالسبل التي يصير منها إليه الهواء، أي من القلب إلى الرئة إلى القصبة الهوائية إلى الفم(٣٥٣) وهذا المفهوم للروح هو مفهوم الرواقيين له، أي أنه نفس حار، وتفرقة قسطا المنسوب إليه

---

(349) L'Influence. P. 57, pp.59 - 69

(٣٥٠) نشرها لويس شيخو، مجلة المشرق عام ١٩١١. ص ٩٤

(٣٥١) نفس المصدر. ص ١٠٣

(٣٥٢) نفس المصدر. ص ٩٨

(٣٥٣) نفس المصدر. ص ٩٩

هذه الرسالة، تقوم أساسا على قبوله تصورين متناقضين للنفس، أحدهما تصور أفلاطون وأرسطو على أن النفس جوهر غير مادي أما الثاني فهو تصور الرواقيين لها على أنها جسم لطيف، غير أنه جمع هذين التصورين، فجعل أولهما هو تعريف النفس أما الأخر فهو حد الروح لديه، ثم قسم الروح في بدن الإنسان إلى روحين: أحدهما يقال له الحيواني ومادته الهواء وينبوعه القلب وينبعث في الشريانات إلى سائر البدن الإنساني، فيفعل الحياة والنبض والتنفس، والآخر يقال له الروح النفساني ومادته الروح الحيواني، وينبوعه الدماغ ويفعل في الدماغ نفسه الفكر والذكر والروية[٣٥٤].

أما حنين بن اسحق، فقد أشرت فيما سبق إلى أن كتابا ينسب إليه عنوانه نوادر اليونانيين، قد ذكر حنين فيه شيئا عن الرواقيين وسنرى فيما بعد بعض المؤرخين الإسلاميين مثل صاعد بن أحمد والقفطي يستمدان معلوماتهما عن الرواقيين من حنين .

أما أبو بكر الرازي الطبيب، الذي اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته، فأرجعه ابن أبي أصيبعة إلى عام ٣٢٠هـ، بينما ذهب البيروني إلى أن وفاة الرازي كانت في عام ٣٥١هـ . وزعم الصفدي أنها كانت عام ٣١١هـ أقول ذكر أبو بكر الرازي في كتابه الطب الروحاني من بين الأطباء والفلاسفة (خروسبس)[٣٥٥].

وذكرت فيما تقدم أن للمسعودي (المتوفى عام ٣٤٥ هـ) كتابا مفقودا عنوانه "فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف" وقد تحدث هذا الكتاب كما يقول عن: "الفلسفة وحدودها، والإخبار من كمية أجزائها، وما ذكره فوثاغورس وثاليس المطي، والرواقيون، وأفلاطون، وأرسطاطاليس وغيرهم وتنازعهم في ذلك..."[٣٥٦]، ويذهب صاحب التنبيه والإشراف في موضع آخر، إلى أنه في كتاب فنون المعارف قد ذكر ".... تنازع الناس في الفلاسفة كفيثاغورس وثاليس أنبدقليس والرواقيين وأصحاب الأصطوان ... وغيرهم من الفلاسفة والأطباء أروم هم أم يونانيون؟"، ثم

---

[٣٥٤] نفس المصدر، ص ١٠٢ – ١٠٣

[٣٥٥] كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ٦٣

[٣٥٦] المسعودي، التنبيه والإشراف. ص ١٠٤– ١٠٥

يؤكد أنهم يونانيون[٣٥٧] وقبل ذلك قال المسعودى "وقد تنازع الناس في الفلك ممن سلف وخلف، فقال أفلاطون وثامسطيوس والرواقيون وعدة ممن تقدم عصر أفلاطون وتأخر عنه من الفلاسفة أنه من الطبائع الأربع التي هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، إلا أن الغالب عليه النارية وليست نارية محرقه، وإنما هى مثل النار الغريزية في الأبدان"[٣٥٨].

وقد أورد الدكتور جدعان هذه النصوص الثلاثة للمسعودى، وقرر أن حديث المسعودى عن الفلك مستمد من كلام فلوطرخس عن تكوين جسم القمر في كتاب الآراء الطبيعية (ص ١٣٨)، كما ذهب الدكتور جدعان إلى أنه من المحتمل أن يكون ما كتبه المسعودى في كتابه فنون المعارف يرجع إلى أنه قد سافر إلى بلاد كثيرة، وأنه كان يعرف لغة اليونان، ومن ثم قرأ نصوصا يونانية، والملاحظة الأخيرة التي يوردها الدكتور جدعان تشير إلى أن المسعودى كان أول أصحاب التراجم العرب الذي يذكر الرواقيين باسم أصحاب الاسطوان[٣٥٩]، وهذا بعد أن أتضح أن كتاب الدلائل والاعتبار الذي يذكر أيضا الرواقيين بالأسطوانيين منحول على الجاحظ المعتزلي، ولا شك أن تعليقات الدكتور جدعان على ما أورده المسعودى في التنبيه والإشراف، ذات قيمه كبيرة، إلا أنه لم يتنبه إلى نص رابع لصاحب التنبيه والإشراف، لا يقل أهمية إن لم يزد عن النصوص السابقة، وربما لم يحفل بهذا النص أحد من الباحثين من قبل أيضا، وقد أشرت إلى هذا النص بصدد حديثي عن علاقة الديصانية بالفلسفة الرواقية، وأشير أيضا الآن إلى نفس النص من حيث أنه ربما كان النص الوحيد لمؤرخي الفكر الإسلامي الذي يذكر الإمبراطور الرواقي مرقص أوريليوس، فمن بين ملوك الروم يقول المسعودى: "الثامن عشر: مرقص ويسمى أورلليوس قيصر، ملك تسع عشرة سنة، وفي ملكه أظهر أبرديصان مقالته، وكان أسقفا للرهاء من بلاد الجزيرة، وإليه تضاف الديصانيه من أصحاب

---

[٣٥٧] نفس المصدر ص١٠٠ ويلاحظ أن كلمه "الاصطوان" وردت في الكتاب كما أثبتها أعنى بالصاد وليست بالسين.

[٣٥٨] نفس المصدر ٠ ص ٧

[359] Jadaane, L'influence. PP. 58-59

الاثنين ..[٣٦٠] فما مدى صحة كلام المسعودى هذا؟ لقد ذكر المسعودى أن الملك السابع عشر من ملوك الروم، أي الذي خلفه مباشرة الملك الثامن عشر "مرقس أورلليوس" ذكر أن الملك السابع عشر هو "أنطونينوس بيوس"[٣٦١] والحقيقة التي نعرفها اليوم هي إن الإمبراطور أنطونينوس قد تبنى مرقس أوريليوس، ولما مات "أنطونينوس عام ١٦١، أصبح مرقس أوريليوس إمبراطورا على البلاد الرومانية وله من العمر أربعين سنة[٣٦٢].

ونحن نعلم أن حياة مرقس أوريليوس امتدت من عام ١٢١ حتى ١٨٠م أي عاش نحو ٥٩ عاما، وبالتالي فإنه قد حكم تسع عشرة سنة كما قال المسعودى، أما برديصان، فقد عاش ما بين عام ١٥٤ إلى ٢٢٢[٣٦٣]، أي أن مرقس أوريليوس مات ولبرديصان من العمر ٢٦ سنة، أي أن الرجلين كانا متعاصرين، وهذا لا يتعارض مع كلام المسعودى، وتدفعنا هذه الدقة التي يتسم بها المسعودى في هذا الصدد، إلى زيادة رسوخ الاعتقاد الذي قال به الدكتور جدعان، بأن المسعودى قد أطلع على نصوص يونانية وثيقة.

أما مطهر بن طاهر المقدسي، فقد اطلع - كما ذكرت - على كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس كما يقرر هو نفسه ذلك. هذا وحده دليل كاف على أنه عرف الرواقية فلسفة وفلاسفة. وفي كتاب البدء والتاريخ الذي ألفه المقدسي عام ٣٥٥هـ يذهب إلى أن أفلوطرخس حكى "عن الرواقيين أنهم يرون الشمس جوهرا عقليا يرتفع من البحر، ومنهم من يزعم أن جرم الشمس... الخ".[٣٦٤] وفي معرض حديثه عن اختلاف الآراء في شكل الشمس والقمر والكواكب يقول: "... فحكى عن الرواقيين إنهم يرون هذه الأشكال كرية كما العالم كرى، وعن بعضهم أن شكلها شكل السفينة المقعرة ..."[٣٦٥] غير أن صاحب البدء والتأريخ يذكر أحيانا آراء رواقية،

---

[٣٦٠] المسعودى، التنبيه والإشراف ص ١١٣، أشار أيضا اليعقوبى في تاريخه (طبع بيروت عام ١٩٦٠. ج١ ص ١٤٧ إلى مرقس أنطونيوس، وذكر أنه ملك الروم ٢٥ سنة.

[٣٦١] المسعودى، التنبيه. ص ١١١

[٣٦٢] د. أمين، الفلسفة الرواقية ص ٢٦٧

(363) Ency. Britanica, Vol .5, P. 106

[٣٦٤] القدسي، البدء والتاريخ، جـ٢. ص ١٨

[٣٦٥] نفس المصدر جـ ٢. ص ١٩

دون أن ينسبها صراحة إلى أصحابها، مثال ذلك: "قال أصحاب الجثة أن العالم لم يزل مصورا قديما جثة مصمتة، وكان الخلق كامنا فيها، فظهر على نحو ما يظهر في النطفة والبيضة والنواة ..."[٣٦٦] ترى من يكون أصحاب الجثة أي المجسمون هؤلاء الذين يقولون بالكمون وزعموا أن العالم ملاء، وأنه خلق دفعة واحدة؟ أليس من المحتمل أن يكون الحديث هنا عن أصحاب الرواق؟.

وقد أشار ابن جلجل في كتابه "طبقات الأطباء والحكماء" الذي ألفه عام ٣٧٧ هـ إلى الرواقيين في معرض حديثه عن جالينوس الطبيب، حيث قال: "وكان في زمانه قوم ينسبون إلى علم ارسطاطاليس وهم المشاة أو المسمون المعروفون بأصحاب المظلة، وهم الرواقيون ألف عليهم كتابا في الأسباب الماسكة، إذا كانوا هم يزعمون أن الروح سبب ماسك"[٣٦٧] ويبين هذا النص خلط ابن جلجل وغيره من مفكري الإسلام من أمثال القفطي وابن خلدون،كما ستلاحظ فيما بعد أقول خلط هؤلاء المفكرين الإسلاميين بين الرواقيين والمشائين.

وللفارابى (المتوفى ٣٣٩هـ) رسالة "فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو" يذكر فيها أن أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة مشتقه من سبعه أشياء أحدهما من اسم الرجل المعلم للفلسفة وهى فرقة أصحاب فيثاغورس، والثانى من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك المعلم، وهى فرقة أصحاب أرسطيفوس من أهل قورينا، والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه، والرابع من التدبير الذي كان يتدبر به، وهى فرقة أصحاب ذيوجانس ويعرفون بالكلاب والخامس من الآراء التي كان يراها أصحابها في علم الفلسفة وهى الفرقة التي تنسب إلى فورن وأصحابه وتسمى المانعة، والسادس من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة وهى الفرقة المنسوبة إلى افيغورس، وأصحابه وتدعى فرقه اللذة والسابع من الأفعال التي كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفة وهى فرقه أصحاب أرسطو وأفلاطون ويعرفون بالمشائيين. ويقول: "وأما الفرقة المسماة من اسم الموضع، الذي كان يعلم فيه الفلسفة، فرقة أصحاب كروسيفوس وهم أصحاب الرواق وإنما سموا

---

[٣٦٦] نفس المصدر جـ١. ص ١٤١

[٣٦٧] ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء. ص ٤٢

بذلك، لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينة[٣٦٨]، وأعتقد أن الفارابي، قد نقل كلامه هذا من حنين بن اسحق وذلك يستفاد من قول صاعد بن أحمد (المتوفى سنة ٤٦٣هـ): "وذكر حنين بن اسحق الترجمان، وأبو نصر محمد بن نصر الفارابي المنطقي، وغيرهما من العلماء بالفلسفة، أن فلاسفة اليونانيين سبع فرق، سميت بسبعه أشياء، اشتقت لها من سبعه أسماء..."[٣٦٩]، ثم يورد صاحب طبقات الأمم حرفيا، ما سبق أن ذكره الفارابي بخصوص الفرق الفلسفية اليونانية السبع وينقل القفطى (المتوفى عام ٦٤٦هـ) أيضا هذا الكلام بألفاظه وينسب كذلك تقسيم الفلسفة إلى هذه الفرق السبع، إلى حنين بن اسحق وأبى نصر الفارابي وغيرهما من العلماء بالفلسفة[٣٧٠].

وقد أشار الدكتور جدعان إلى نص الفارابي المذكور، دون أن يبحث مسألة المصدر الذي أخذ عنه الفارابي،كما أنه لم يتنبه إلى أن الفارابي قد ذكر أيضا في هذه الرسالة اسم أحد رجال المدرسة الرواقية الوسطى، وهو "بوتيس الصيداوى، الذي سبق أن أشرت في الباب السابق إلى رأيه في مسألة معايير الحقيقة[٣٧١] فبعد أن عرض الفارابي لأراء أصحاب أفلاطون وأصحاب ثيوفرسطس في العلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة، يقول : "... وأما بواتيس، الذي كان من أهل صيداء، فيرى أن يبتدأ، بعلم الطبائع، لأنها أعرف وأقرب عنده وآلف"[٣٧٢].

وللفارابي من المصنفات "شرح رسالة زينون الكبير اليوناني" فمن يكون زينون هذا؟ هل هو زينون الإيلى، أم زينون الكتيومى؟ يذهب الدكتور جدعان إلى أنه لا هذا ولا ذاك، وإنما الأمر يتعلق في هذه الرسالة بمذهب أفلاطوني حديث، مصطبغ بصبغة إسلامية شديدة[٣٧٣]. والواقع أن بالرسالة تيارا أفلاطونيا محدثا، لايمكن تجاهله، إلا أنني أميل مع ذلك إلى أن الفارابي قصد بزينون في رسالته مؤسس الرواقية لأنه قال: "رأيت لزينون الكبير، تلميذ أرسطاطاليس، وللشيخ

---

[٣٦٨] الفارابي، ما ينبغى أن يقدم. ص ٣ – ٤

[٣٦٩] صاعد بن أحمد، طبقات الأمم. ص ٤٠

[٣٧٠] القفطى، أخبار الحكماء. ص ٢٠

(371) Brehier, Chrysippe, P 101

[٣٧٢] الفارابي. ما ينبغى أن يقدم. ص ١١

(373) Jadaane, L'inhfluence PP. 91092

اليوناني رسائل قد شرحها النصارى شروحا تركوا بعضها وزادوا فيها فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح محض". ونظرا لأن الفارابي قد أعتبر زينون تلميذا لأرسطو من ناحية ولقوله بأن النصارى قد شرحوا بعض رسائله من ناحية أخرى فقد أقمت ظني بأن يكون المقصود هنا زينون الرواقي لا الإيلي.

ويذكر الفارابي من أقوال زينون: "الأول: في الدلالة على وجود المبدأ الأول والثاني: في الكلام في صفاته، والثالث: في نسبة الأشياء إليه، والرابع: في الكلام في النبوة، والخامس: في الشرع، والسادس: في المعاد[٣٧٤] ولا نجد في هذه الأحوال أثرا يذكر للرواقية، اللهم إلا في نهاية الرسالة، حيث يقدم المعلم الثاني وصفا مثاليا للحكيم، يقترب فيه أشد الاقتراب، من صفات الحكيم كما تخيلها الرواقيون، وكما تأثر هو بها، في مدينته الفاضلة. فمن الصفات التي ينبغي أن يحوز عليها من تكلم بعلم الحكمة، أن يكون فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا، محبا للعلم، صدوقا، عادلا، أمينا، متدينا، وألا يكون سئ الخلق ولا أكولا، ولا خائفا من الموت، ولا جماعا للمال إلا بقدر الحاجة. تلك بعض الصفات التي يذكر الفارابي أن زينون قال بها، وبعد عرض هذه الصفات العديدة، يقول الفارابي على لسان زينون: "...... فمن فعل ذلك، فهو حكيم حقيقي، يتمتع بالحكمة وأسرارها، ومن كان بخلاف ذلك، فهو حكيم بهرج، مثله كمثل نحاس مطلي بالذهب، فإذا فارقته نفسه بقيت في حسرة وبلاء"[٣٧٥].

وإذا انتقلنا من القرن الرابع الهجري إلى القرن الخامس، وجدنا من مفكري هذا القرن مسكويه (المتوفى عام ٤٢٠ أو ٤٢١ هـ) يذكر في تهذيب الأخلاق، الرواقيين في موضعين: الأول يقول فيه "وأما الرواقيون: فظنوا أن الناس كلهم يخلقون أخيارا بالطبع، ثم بعد ذلك يصيرون أشرارا بمجالسة أهل الشر والميل إلى الشهوات الردئة التى لا تقمع بالتأديب، فينهمك فيها، ثم يتوصل إلينا من كل وجه ولا يفكر فى الحسن منها والقبيح"[٣٧٦] وهذا النص يدل على أن مسكويه كان يعرف آراء الرواقية الأخلاقية معرفة صحيحة، فلقد رأينا في الباب الأول أن الرواقية

---

[٣٧٤] الفارابي، شرح رسالة زينون الكبير. ص ١

[٣٧٥] نفس المصدر. ص ٩ – ١٠

[٣٧٦] مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص٢٦.

اعتقدوا أن مصدر الرذيلة عله خارج طبيعة الفرد، وتلك العلة هي ما تواضعت عليه الجماعة من أكاذيب، فينبغي أن تكافحها التربية الأخلاقية[٣٧٧]، ولو أن المرء عاش وفق طبيعته الخيرة لكان في نظر الرواقيين فاضلا خيرا.

أما الموضع الثاني الذي ذكر فيه صاحب تهذيب الأخلاق الرواقيين، فقد كان بصدد مناقشة موضوع السعادة، إذ قال: "وأما الرواقيون وجماعه من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءا من الإنسان ولم يجعلوه آلة ... فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة، إذ لم يقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضا، أعنى الأشياء التي تكون بالبخت والجد"[٣٧٨] ومن الواضح أن هذا الرأي الذي ينسبه أبو على مسكويه إلى الرواقيين، هو عكس ما قرروه وسيتبين لنا في الباب اللاحق أن أبا على مسكويه من أشد الناس تأثرا بالأخلاق الرواقية، وبمسألة السعادة بصفة خاصة، إلا أنه لم يكن يدرك ذلك، بل كان يعتقد أنه يخالفهم الرأي.

وفى نفس العام (٤٢٠هـ) الذى توفى فيه مسكويه، توفى أيضا أبو الفرج ابن هندو صاحب كتاب الكلم الروحانية، ذلك الكتاب الصغير الذى نجد فيه عرضا لمختارات من الحكم والمذاهب الفلسفيه لدى مختلف المدارس اليونانيه ، ويذكر ابن هندو فى هذا الكتاب "من كلام زينون الفيلسوف" قوله: "إذا ذهب لك الشيء، فلا تقل ذهب، بل قل رددته، لأنه لو كان لك لكنت مالكه" ويلاحظ أن هذا القول الذى ينسبه ابن هندو إلى زينون يتفق تماما مع ما جاء فى الحكمة الحادية عشر لابكتيتوس، حيث قال: "إذا وقع لك أي حادث، فلا تقل قط: ذهب منى هذا الشيء أو ذاك، ولكن بالأحرى قال: رددته، أمات ابنك منذ قليل؟ أنه قد رد، أماتت زوجتك منذ قليل؟ إنها قد ردت ..."[٣٧٩]. ثم يحكى أبو الفرج بن هندو عن زينون أنه دخل على الاسكندر فقال: مر لى بعشره آلاف دينار، فقال: هذا لم يكن من قدرك، قال: فليكن قدرك، فأمر له بذلك"[٣٨٠] وأغلب الظن أن هذه الحكاية منحولة على زينون لأن المعروف أنه ولد عام ٣٣٦ق. م. وكان الاسكندر قد مات بالحمى عام

---

[٣٧٧] برهييه، من الحكيم القديم. ص ٢٩

[٣٧٨] مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٦٧

[379] Epictete, Manuel, XI, P. 281

[٣٨٠] ابن هندو، الكلم الروحانية، نشر القبانى، القاهرة، مطبعة الترقى١٩٠٠ ص ١٠١ – ١٠٢.

٣٢٣ ق. م (كرم تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ١١٣)، ويعنى هذا أن زينون كان يبلغ من العمر ثلاثة عشر عاما حينما توفى الاسكندر، فمن غير المعقول أن يقول زينون الصبى للإسكندر ذلك القول الذى نسبه إليه ابن هندو. وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني معاصرا لابى على مسكويه إذ يقول فى مخطوطه صوان الحكمة: "ولقد حدثنى الأستاذ أبو على أحمد بن محمد مسكويه..."[٣٨١] وقد ذكر السجستانى زينون وخروسبس عدة مرات فى مخطوطه، وقد عرف أن هناك شخصين يعرفان باسم زينون، إلا أنه لم يعرف انهما ينتميان إلى مدرستين مختلفتين: الإيليه والرواقية، لذلك قال: "... زينون، وهما اثنان: أكبر وأصغر، إلا أن تمييز كلاهما تعذر..."[٣٨٢] أما كريزيب فإن صاحب صوان الحكمة يعتبره من الأطباء ويذكره باسم "أخروسيس الطبيب" ولعل الياء فى اسمه كانت فى الأصل باء ثم حرفها النساخ، ويقول عنه أيضا أنه أحد التلاميذ الستة الذين خلفوا استقليبوس[٣٨٣]، أما أراء زينون وكريزيب فنجدها أيضا معروفه فى أكثر من موضع بالمخطوط الذى اطلعت على نسخه مصورة منه بمكتبة جامعة القاهرة، وهى نسخة غامضة تتعذر قراءة العديد من سطورها، وقد جاء بهذا المخطوط ما يلى: "وقال زينون الحكيم يا عظيم السلطان، ما كنت إلا ظل سحاب اضمحل لما أظل، فما نحس لملكك أثر، ولا نعرف لك خيرا، قال زينون الأصغر: أن الأمر فى الذهب قد..."[٣٨٤]، ثم نجد فى هذا المخطوط حكايات وآراء تتعلق بزينون، ونلاحظ أن المؤرخين الاسلاميين من أمثال ابن فاتك والشهر ستانى سوف يردد ونها ، ويحكى السجستانى عن زينون أنه "نعى إليه ابنه ولم يكن غيره، فقال لم يذهب ذلك على، إنما ولدت ولدا يموت لا ولدا لا يموت"، وما أقرب هذه الحكاية من المذهب الرواقى، فقد قال ابكتيتوس: "إذا أردت أن يعيش أبناؤك وزوجك وأصدقاؤك إلى الأبد، فإنك من السفهاء، لأنك بذلك تكون كمن أراد أن ما ليس بقدرته يكون بقدرته، وأن ما لغيرك يكون لك ... "[٣٨٥] ومن أقوال زينون أيضا المذكورة فى صوان الحكمة: "وقال لا تخف موت البدن، ولكن

---

[٣٨١] السجستانى، مخطوط صوان الحكمة، جـ ١. لوحة ١٤٦

[٣٨٢] نفس المخطوط جـ ١ لوحه ٩٢ وكذلك لوحه ٢١ و٥٧

[٣٨٣] نفس المخطوط جـ ١ لوحه ١٦، ٢١، ٩٩

[٣٨٤] نفس المخطوط جـ ١ لوحه ٥٧، لم أتمكن من إكمال النص لغموضه.

(385) Epictete, Manuel, XVIII

يجب عليك إن تخاف موت النفس، فقيل له: لم قلت خف موت النفس، والنفس الناطقة عندك لا تموت؟ فقال: إذا استلت النفس الناطقة من حد النطق إلى حد البهيمة، وإن كان جوهرها لا يبطل، فإنها قد ماتت من العيش العقلي"، وهذه الأقوال بأسرها قد نقلها ابن فاتك[٣٨٦] والشهرستاني[٣٨٧] والشهرزوري، ومن كلام زينون أيضا الذى أورده السجستاني: "قال أعط الحق من نفسك، فإنك إن لم تعطه كان الحق خصمك، وقال: محبة المال وتد الشر، لأن سائر الآفات تتعلق به، ومحبة الشرف وتد العيوب، لأن سائر العيوب متعلقة بها ..."، وقد ذكر الشهرستاني والشهرزورى أيضا هذه الآراء[٣٨٨] ويحكى أيضا صاحب صوان الحكمة عن زينون أنه: "قال اكثروا من الإخوان فإن الإخوان شفاء الأنفس، كما أن الأمراض سقام الأبدان ..."[٣٨٩].

"أما خرسيس، قال: النفس تحتاج إلى احتمال الوجع والموت إلى قوة، وذلك أن كثيرا من الناس قد يعزم على الصبر فى الشدائد، فإذا وقع فيها، جبن وخار"، ثم يحكى السجستاني عن قول يورده بعد ذلك لمبشر بن فاتك[٣٩٠]، وذلك قوله بأن "الكرم يحمل ثلاثة عناقيد: الأول عنقود لذة، والثانى عنقود سكر، والثالث عنقود سفه"، وخرسيس أيضا قال "أنه من القبيح أن يتولى امتحان الصناع من ليس بصانع، ويحكى عن قوله فى السفينة ، ليس بيننا وبين الموت إلا إصبعان، وقال لأصحابه، اعملوا فيما تقيمون به دينكم، كالشيء الذى لا تجدونه، وقال من شرع له الخير، فليعالجه، فليس الغنى بمعذور ولا المسكين بملوم، ولما قدم بلاد اليونان أتى منزل سولن، فقال لغلامه، قل لمولاك على الباب رجل يريد أن يضيفك فأبلغ الغلام سولن ذلك فقال ..."[٣٩١].

---

[٣٨٦] ابن فاتك، مختار الحكم. ص٤٣

[٣٨٧] الشهرستاني، الملل والنحل، حـ ٢، ص ٩٠٨

[٣٨٨] نفس المصدر جـ٢. ص ٩٠٨ – ٩٠٩، كذلك الشهرزورى، مخطوط نزهه الأرواح ص١٣٢.

[٣٨٩] السجستاني، مخطوط صوان الحكمة جـ١ لوحة ٩٢ وكذلك: ابن غاتك مختار الحكم، ص٤٣

[٣٩٠] ابن قاتك، مختار الحكم. ص ٣٠٠

[٣٩١] صوان الحكمة، جـ ١. ص ٩٩

وتتفق بعض هذه الآراء التى ينسبها السجستانى لزينون ولكريزيب، مع حقيقة مذهبهما وبخاصة تلك الآراء التى تتعلق بالتقليل من قيمه الأمور الدنياوية كالسلطان والمال والولد والدعوة إلى الصبر وعدم التبرم بالقضاء والقدر.

والمسألة الهامة والغامضة في نفس الوقت تتعلق بالمصدر الذى استمد منه السجستانى معلوماته عن زينون وكريزيب فقد عالج الدكتور جدعان هذه المسألة وقرر لحلها ثلاثة احتمالا ت: فإما أن يكون السجستانى قد اطلع على Entretiens D'Epictete وإما أن يكون قد قرأ أحد كتب تراجم اليونانيين بعد أن نقل إلى العربية، وإما أن يكون السجستانى قد كون لنفسه صورة عن المذهب الرواقى بعد أن طالع كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس وانعكست هذه الصورة فى كتابته عن زينون وكريزيب(٣٩٢) وأرى أن الاحتمالين: الأول والثالث ضعيفان، إذ ليس ما يثبت لدينا حتى الآن أن أحد كتب ابكتيتوس قد ترجم إلى العربية، كما أن الحكايات والآراء فى مخطوط السجستانى المنسوبة إلى زينون وكريزيب تختلف كثيرا عما ورد عن هذين الفيلسوفين فى كتاب الآراء الطبيعية، على أي حال فإني سأعود بعد قليل إلى مسألة مصدر معلومات السجستانى هذه وذلك بصدد الكلام عن أحد المؤرخين الإسلاميين ممن تأثر كثيرا بكتاب صوان الحكمة للسجستانى، أعنى المبشر بن فاتك.

ولد أبو الوفا المبشر بن فاتك ما بين سنة ٤٠٠ وسنة ٤١٠هـ. وتوفى فى أواخر القرن الهجرى الخامس، أي تقريبا عام ٤٨٠، وله من الكتب كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم، وقد خصص فيه فصلا تحدث فيه عن أخبار زينون، والمقصود بزينون هذا هو زينون الايلى، كما ينبه الدكتور عبد الرحمن بدوى محقق الكتاب وذلك أن ابن فاتك يذكر أن زينون "من أهل الياطيس، وكان غرض بارمانيدس فى كلامه ورأيه موافقا لرأى زينون وغرضه"، وكان مذهبهما مذهب الغوامض، ويرى الدكتور بدوى أن الغوامض تعنى هنا الديالكتيك، لأن هذا الموضع مأخوذ من كلام ذيوجانس اللائرسى، وفيه يذكر أن أرسطو يقول أن زينون هو مخترع الديالكتيك، ويعتبر المبشر بن فاتك زينون مؤسس المدرسة الميغاريه"، وكان زينون مبدعا رأى الشيعة المسماة ماغوريقى"(٣٩٣) ولكن إذا تأملنا حكم زينون

---

(392) L'Influence. PP. 60 - 63

(٣٩٣) المبشر بن فاتك، مختار الحكم. ص ٤٠ وكذلك د. النشار، نشأة الفكر جـ١، ص ١٠٣ – ١٠٤

وآدابه ، كما اوردها ابن فاتك ، تبين لنا ان الامر قد التبس على ابن فاتك ، واختلطت عليه افكار زينون الايلى مع افكار مؤسس الرواقيه ، بل الاراء التى ينسبها إلى زينون لهى أقرب في روحها من الرواقية، وفيما يلى أعرض لحكم زينون وآدابه كما يصورها صاحب مختار الحكم".

"حكى أنه قال لتلامذته: إذا ذهب منكم شئ، فلا تقولوا ذهب منا، ولكن قولوا رددناه، لأنه لو كان لكم، لكنتم مالكيه منذ كنتم، بل تمتعوا به، إذا كان عندكم، كالإنسان الساكن فى داره، إذ ا نزل فيها، فهى له بيت، وإذا خرج منها فهو غريب منها "[٣٩٤] وقد نقل ابن فاتك هذه الحكاية كما هو واضح من أبى الفرج بن هندو، بعد أن أضاف إليها شيئا من التفسير والشرح، وقد أورد الدكتور جدعان هذه الحكاية، ولكنه لم يتنبه إلى أن ابن هندو قد ذكرها من قبل ابن فاتك ومهما كان الأمر فإن الفضل يرجع للدكتور جدعان، باعتبار أنه أول من تنبه إلى الشبه بين هذه الحكاية المنسوبة إلى زينون وبين كلام ابيكتيتو س، وقد تساءل الدكتور جدعان عن كيفيه رد مذهب ابيكتيوس ونسبته إلى زينون، ثم قرر أن هذا أمرا غامضا[٣٩٥].

أعود الآن لعرض الآراء التى ينسبها ابن فاتك إلى زينون، وهى كلها تشير - كما سنرى - إلى أنها تتعلق بزينون الكتيومى وليست لزينون الايلى. ويلاحظ أن بعض هذه الآراء قد سبق أن أوردها السجستانى كما لوحت آنفا، من أجل ذلك سأكتفى بالإشارة إليها، دون عرضها بألفاظ المبشر بن فاتك، حتى لا أقع فى التكرار الذى لا طائل تحته، تلك الآراء التى تتعلق، بالدعوة إلى إكثار الإخوان لأنهم شفاء النفوس، والنهى عن محبة المال، وموقف زينون عندما علم بوفاة ابنه الوحيد وتمييزه بين موت البدن وموت النفس. أما عن الآراء التي يوردها ابن فاتك وينسبها لزينون، دون أن نجد لها أصلا فى مخطوط السجستاني، فهى تتصل بتعريف زينون للنوم بأنه "راحة من التعب، وملاءمة الموت" ثم قوله: "لا ينبغى للعاقل أن يتزوج امرأة حسناء فإنه يكثر عشاقها، وتزهو على زوجها" وقال زينون أيضا على ما يذكر ابن فاتك: "احسنوا مجاورة النعم، لينعم بها عليكم، ولا تسيئوا بها فيساء إليكم"، ونلمس

---

[٣٩٤] نفس المصدر. ص ٤٣

[395] Jadaane, L'Influence PP. 64 - 66

في هذه الأقوال أثرا ما للرواقية، ويزداد هذا الأثر وضوحا في الروايتين الآتيتين المنسوبتين إلى زينون:

"وقال: إن حياه النفس عالية رفيعة، بعيده من الموت، ولن تقع النفس في يد الموت إلا أن تدعوه إلى ذاتها، وتبدى له كامنها، وتمكنه من عيبها، فيعلم بذلك كيف يتشبث بها. ورأى فتى محزونا على شاطئ البحر، يتلهف على الدنيا فقال له: يابنى ما تلهفك على الدنيا؟ أرأيت لو كنت في غاية الغنى وأنت راكب في البحر وسط اللجة، وقد أشرفت أنت ومالك على الغرق، هل كان غايتك النجاة بنفسك؟ قال له الفتى: نعم. وكذلك لو كنت ملكا وقد أحاط بك عدوك ومن يريد قتلك وأخذ مالك وملكك، هل كانت غايتك إلا النجاة بنفسك من القتل؟ قال نعم. قال زينون فأنت الملك وأنت الغنى الذى نجوت من البحر. فاقنع بما أنت عليه وتعز. قال: فتعزى الفتى بما سمع من قوله"[٢٩٦].

وقد عرف ابن فاتك أن هناك شخصين يطلق عليهما اسم زينون، كما عرف ذلك السجستاني من قبل. فبعد أن يفرغ صاحب مختار الحكم من عرض آراء زينون وحكمه يتحدث في موضع آخر من الكتاب عمن اسماه "زينون آخر"، فيقول: "ودخل زينون على الاسكندر فقال له؟ مر لى أيها الملك، بعشرة آلاف دينار، فقال: ليس هذا قدرك، فقال زينون فقدرك أيها الملك، فأمر له بها"[٢٩٧] وقد أورد هذه الحكاية من قبل - أبو الفرج بن هندو كما أشرت، وهناك رواية أخرى منسوبة إلى زينون تظهر فيها النظرية الرواقية الأخلاقية في الشهوات والانفعالات من ناحية، كما أنها تشير من ناحية أخرى إلى أن ابن فاتك قد عرف إن زينون قد جاء بعد ارسطو، وتلك هي الرواية: "قال زينون: ما ترك قول ارسطوطاليس لنا سبيلا إلى أن ننتفع بدنيا ولا نتنعم بلذة، ولا نرغب في بقاء، وما فضل حزنه على الموت على حزننا، وإن كنا له غير حذرين، إلا كفضل من أصلح من نفسه، ونفينا عنها من قرنائها: من الحرص والشهوة والغضب مثل الذى نفى - حدث لنا من الجرأة على الموت مثل الذى حدث له "[٢٩٨]. ثم يعرض ابن فاتك للحوار الآتي بين سولون وزينون: "قال سولون:

---

[٢٩٦] المبشر بن فاتك، مختار الحكم. ص ٤٣ - ٤٤

[٢٩٧] نفس المصدر. ص ٢٤٥

[٢٩٨] نفس المصدر. ص ٣١٠

ما برمي بالحياة بحاملي على أن أدعو الموت إلى نفسي قبل أن يكون هو الذي يأتيني. وقال له زينون: فما إقامتك بعد الذي توقن به من الكرامة بعد الموت؟ قال سولون أنا كحافظ الثغر، إن أقام أقام في غني، وإن قفل قفل إلى كرامة، قال زينون: ما موضع هذا المثل؟ قال سولون: أما المقيم فنفس الحكيم، وأما الثغر فجسده، وأما الأعداء فأضداد النفس من الشهوة والحرص والغضب، وأما الغنى فقهره النفس هذه الأمور التي سميت، وذكرت لك، ونفيه إياها، وأما الكرامة فما ترجع إليه نفس الحكيم من السرور في المعاد"[399] وقد أشار الدكتور جدعان إلى هذا الحوار بين سولون وزينون، وخلص منه إلى أنه يتفق مع وجهه النظر الرواقية فيما يختص بالانتحار ومن ثم كان المقصود بزينون في هذا الحوار هو زينون الرواقي[400]. إلا أن الدكتور جدعان لم يشر إلى المصدر الذى استقى منه ابن فاتك هذا الحوار، وأرى أن ابن فاتك قد رجع بلا شك في هذا الصدد إلى كتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط، فنقل من هذا الحوار[401] بعد تعديل طفيف في ألفاظه لا يكاد يذكر، وسبق أن عرضت لها الحوار في حديثي عن كتاب التفاحه.

وقد عرف ابن فاتك أيضا (خروسيس) ونسب إليه قولين،أولهما سبق أن أورده السجستاني، ذلك القول بان الكرم يخرج ثلاثة عناقيد ... الخ[402] أما الآخر فهو: "قيل لخروسيس: ما أصبرك على عيب الناس إياك؟ فقال: لانا استوينا في العيوب، فأنا عندهم كهم عندي[403] ومهما كانت حقيقة هذين القولين، فإنهما يدلان على أن ابن فاتك قد عرف اسم كريزيب الرواقي.

وذهب الدكتور جدعان إلى أن المبشر بن فاتك قد استمد بعض معلومات عن زينون من كتاب حياه الفلاسفة لديوجانس اللائرسي، إذا أن هذا الكتاب كان معروفا في نظره في العالم الإسلامي، وقد لعب دور المصدر الهام لأصحاب التراجم العرب[404] والدكتور جدعان بهذا القول، إما أن يكون قد غفل عما قرره الدكتور

---

[399] المبشر بن فاتك، مختار الحكم. ص٣١٠

[400] Jadanne, L'Influence, P.65

[401] د. النشار، فيدون. ص٣٤٠.

[402] مختار الحكم. ص٣٠٠.

[403] نفس المصدر ص٣١١.

[404] Jadaane, L'Influence, p. 68.

بدوى فى مقدمته لكتاب مختار الحكم، وإما أن يكون قد أغفله، يقول الدكتور بدوى: "وهناك مشابهات واضحة بين ما ورد فى كتاب حياة الفلاسفة لذيرجانس الائرسى، وبين نظائره فى كتاب مختار الحكم ولكنها مشابهات لا تدل دلاله واضحة على أن الكتاب قد ترجم إلى العربية، أو أن المبشر بن فاتك قد رجع إليه لأن النقول ليست حرفيه، وليست تساير فى ترتيبها الأصل الوارد فى ذيوجانس لهذا فإننا نرجح أن يكون مرجع هذا التشابه، هو أن مصدر المبشر بن فاتك، قد اعتمد على كتاب ذيوجانس اللائرسى ..."[405] والواقع أن المبشر بن فاتك لم يبين المصادر التى نقل عنها، ويذهب الدكتور بدوى إلى أنه يجب أن نبحث عن مصادر ابن فاتك فى كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء لحنين بن اسحق (وهو مخطوط برقم ٧٥٦ فى الاسكوريال). ثم فى كتب التراجم والأقوال اليونانية المتأخرة مثل تاريخ فوفوريوس وكتاب "ثراسلوس" لثاون الأفلاطوني وتاريخ يحى النحوى[406] أما أن يكون إن فاتك قد اطلع بنفسه على كتب يونانية فهذا أمر مستبعد لأن أحدا ممن ترجم حياه ابن فاتك لم يشر أدنى إشارة إلى أنه كان يعرف اليونانية وإنما أشاروا إلى أنه اقتنى كتبا كثيرة جدا فلعل هذه الكتب كانت تشمل كتبا فى تراجم الفلاسفة والحكماء وأقوالهم، من تلك الكتب العديدة التى انتشرت فى العهد الهلينى المتأخر، ومنها استقى هذه الأخبار الغزيرة والأقوال الكثيرة التى حشدها عند كل ترجمه[407].

ثم يقول الدكتور بدوى: "... فمهما حاول المرء أن يرد ما ورد فى مختار الحكم إلى مصادر عربية باقية بين أيدينا، فلن يتجاوز ما يمكن رده خمسة فى المائة من هذا الكتاب "وأعتقد أن الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى، لو أجرى مقارنه بين كتاب مختار الحكم وبين مخطوط صوان الحكمة، والكلم الروحانية لابن هندو لزاد كثيرا من تلك النسبة المئوية التى قررها، فان ابن فاتك كما رأينا قد استمد كثيرا من معلوماته من زينون وكريزيب من مخطوط السجستانى - ثم يفترض الدكتور بدوى وجود مصدر يونانى أو مصدرين أو ثلاثة على الأكثر، منقولين إلى العربية،

---

[405] المبشر بن فاتك، مختار الحكم، مقدمة د. بدوى. ص٢.

[406] نفس المصدر، المقدمة. ص١.

[407] نفس المصدر، المقدمة. ص٣.

ومفقودين الآن في اليونانية، استقى ابن فاتك منها هذه المادة الغزيرة[408] وأرى أن هذا الافتراض لابد منه وقد بينت بالفعل ما استمده ابن فاتك من كتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط. كما أرى أيضا إن هذا الافتراض ينسحب بالأولى على السجستاني إذ كان له فضل السبق على ابن فاتك في كثير من الحكايات والآراء التي نسبت إلى الفلاسفه.

وسنرى فيما بعد أن كتاب ابن فاتك سيقوم بدور المصدر الرئيس الذى يستمد منه بعض المؤرخين الإسلاميين معلوماتهم عن زينون وكريزيب، بل عن سائر فلاسفة اليونان.

نحن الآن في القرن السادس الهجرى، ولا نزال نتتبع أخبار الرواقية لدى مفكرى الإسلام، ويعد الشهرستانى (المتوفى سنه ٥٤٨هـ) من أشهر مؤرخى ذلك العصر، وقد أفاض في الحديث عن الرواقية وفلاسفتها، وهو - مثله كمثل ابن فاتك - يتحدث عن زينون، ويعلم أنه اسم يطلق على فيلسوفين يونانيين: أحدهما زينون الأكبر، والآخر من أهل المظال.

فأما الأول - أي زينون الأكبر - فقد سلكه الشهرستانى ضمن الحكماء الأصول القدماء، وهم السابقون على أرسطوطاليس، والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن الآن، هو هل المقصود بزينون الأكبر، زينون الايلى؟ يقول أستاذنا: كان زينون الايلى يدعى فعلا زينون الكبير، ولكن الأستاذ ينبه إلى أن الشهرستانى قد نسب إليه أقوالا لا تمت إليه بصلة[409]. فلمن تكون إذن هذه الأقوال؟ أغلب الظن إنها لزينون الكتيومى، ولنتأمل هذه الأقوال للتدليل على صحة هذا الزعم.

من الآراء التى ينسبها الشهرستانى إلى زينون الأكبر بن ماوس، من أهل قنطس قوله ".. فالعوالم تتجدد في كل حين وفي كل دهر، فما كان منها مشاكلا لنا، أدركنا حدود وجوده ودثوره بالحواس والعقل، وما كان غير مشاكل لنا، لم ندركه. إلا أنه ذكر وجه التجدد، فقال: إن الموجودات باقية دائرة ... وقال أيضا: إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء، فإذا تغيرت السماء، تغيرت

---

[408] نفس المصدر، المقدمة. ص٣-٤.

[409] د. النشار، نشأة الفكر، جـ ١. ص١٠٤.

النجوم أيضا[410] إن التغير المستمر الذي يتسم به هذا المذهب يخالف تماما الثبات الذي نادت به المدرسة الايلية، ويتفق مع التغير الهرقليطي، وهو الدعامة الأولى للفلسفة الرواقية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ربما وجدنا في هذا المذهب كما يشير الدكتور جدعان صدى لفكرة الاحتراق العام، وقد اصطبغت بصبغة إسلامية[411] فالباري تعالى عند زينون "قادر على أن يفني العالم يوما ما إن أراد".

وقرر زينون إن بقاء صور الموجودات ودثورها "في علم الباري تعالى، والعلم يقتضي بقاءها دائما، وكذلك الحكمة تقتضي ذلك، لأن بقاءها على هذه الحال أفضل" أليس هذا القول ينطبق على ما نعرفه عن مذهب الرواقية في العناية الإلهية، الذي جعل العالم على أفضل حال؟.

ويذكر الشهرستاني أيضا رأي زينون في القول بالمبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل وهو رأي رواقي أيضا، ويبين لنا الشهرستاني من أين استمد معرفته برأي زينون المذكور، فيقول: "وحكى فلوطرخس: أن زينون كان يزعم أن الأصول هي: الله عز وجل. والعنصر فقط، فالله هو، العلة الفاعلة، والعنصر هو المنفعل"[412] وقد رأينا فيما سبق أن فلوطرخس قد ذكر في كتابه الآراء الطبيعية هذا الرأي وأرجعه إلى زينون[413].

تلك بعض الآراء التي يرجعها الشهرستاني إلى زينون، وقد اقتصرت على ذكر ما يتفق منها مع آراء زينون الرواقي، وبعد أن ينتهي الشهرستاني من عرض آراء زينون، يتحدث عن (حكمه) فينقل لنا جميع الحكم التي سبق أن ذكرها السجستاني وابن فاتك من قبل: الدعوة إلى كثره الإخوان، وقصة الفتى المحزون على شاطئ البحر، وقول زينون عندما نعي إليه ابنه، وموقفه من موت البدن وموت النفس، ومحبة المال والشرف[414] ثم أضاف الشهرستاني إلى هذه الحكم عددا كبيرا من

---

[410] الشهرستاني، الملل والنحل، جـ ٢. ص٩٠٥ – ٩٠٦.

[411] L' Influence, p70.

[412] الملل والنحل، جـ ٢. ص٩٠٦.

[413] د. بدوي، الآراء الطبيعية، ص١٠٤ – ١٠٥.

[414] الملل والنحل، جـ٢، ص٩٠٧ – ٩١١.

الحكم الأخرى، وقد أشار الدكتور عثمان أمين إلى أن هذه الحكم الكثيرة التى ذكرها الشهرستانى عن زينون تلائم ما نعرفه من أخلاقه[٤١٥].

ومن الحكم التى أضافها الشهرستانى على ما قاله السجستانى وابن فاتك ونسبها إلى زينون، قول الأخير لتلميذه: "كن بما تأتى من الخبر مسروراً، وبما تجتنب من الشر محبوراً ... وقيل له: أي الملوك أفضل؟ ملك اليونانيين،أم ملك الفرس؟ قال: من ملك غضبه وشهوته .. وقال: إذا أدركت الدنيا الهارب منها، جرحته وإذا أدركها الطالب لها قتلته ... وقيل له - وكان لا يقتنى إلا قوت يومه - إن الملك يبغضك، فقال: وهل يحب الملك من هو أغنى منه؟ والى جانب هذه الحكم هناك كثير غيرها، يلحقها الشهرستانى أيضاً بزينون، وهى لا تغنى فى معرفة الرواقية شيئاً، لذلك فإني قد تجاوزتها.

ونأتى الآن إلى مشكلة المصادر التى اعتمد عليها الشهرستانى فى معرفته بآراء زينون الأكبر على حد قوله. لقد أشرت منذ قليل إلى أنه نقل عن فلوطرخس، ومن ثم كان كتاب الآراء الطبيعية، أحد مصادره كما ذكرت أيضاً أن الكثير من حكم زينون التى أوردها الشهرستانى، قد أوردها من قبل السجستانى والمبشر بن فاتك، ولكن هل اطلع بالفعل الشهرستانى على مؤلفات هذين المؤرخين؟، إن الشهرستانى يحكى عن زينون قوله: "وما رأينا العقل قط إلا خادما للجهل، وفى رواية للسجزى إلا خادما للجد .."[٤١٦]، وقد أثبت الدكتور جدعان أن السجزى هذا هو السجستانى صاحب مخطوط الحكمة[٤١٧] وهذا يدل على أن الشهرستانى قد قرأ كتاب السجستانى، أما عن المبشر بن فاتك فإنه على الرغم من عدم ذكر الشهرستانى له إلا أنه من المرجح أن يكون الشهرستانى قد استمد منه كثيراً من آراء وحكم زينون وقد قرر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن الشهرستانى هو أحد الذين نقلوا عن كتاب مختار الحكم لابن فاتك[٤١٨]. وإذا ثبت لدينا أن الشهرستانى قد اطلع على كتب فلوطرخس والسجستانى وابن فاتك، فإننا مع ذلك نواجه مشكله لم تحل بعد وهى المتعلقة بالمصدر الذى اخذ الشهرستانى عنه الحكم التى نسبها إلى زينون ولم

---

[٤١٥] د. أمين، الفلسفة الرواقية، ص٤٠.

[٤١٦] الملل والنحل، جـ ص٩١٠.

[417] Jadaane, L' Influence, p. 76.

[٤١٨] ابن فاتك، مختار الحكم، مقدمة د. بدوى.

يوردها أحد من الثلاثة المذكورين. وإزاء هذه المشكلة لن أجد حلا إلا ذلك الافتراض الذى افترضه الدكتور بدوى بصدد حديثه عن المصادر التى استقى منها المبشر بن فاتك الأخبار والأقوال التى نسبها للفلاسفة. وعلى هذا الأساس أقول إن من المحتمل أن يكون الشهرستاني قد اطلع على بعض الكتب في تراجم الفلاسفة والحكماء من تلك الكتب العديدة التى انتشرت في العهد الهلينى المتأخر، وهى مفقودة الآن في اليونانية، وقد نقلت إلى العربية ثم فقدت أيضا بعد نقلها.

وإلى جانب حديث الشهرستاني عن (زينون الأكبر) فقد ذكر الرواقيين تحت اسم (أهل المظال) إلا أنه اعتبرهم أيضا من المتقدمين على أرسطوطاليس،حيث ألحقهم بالطائفة التى أطلق عليها (الحكماء الأصول)، بينما يعرض بعدهم لمن أسماهم بمتأخري حكماء اليونان، ويشمل هذا الفريق الأخير أرسطوطاليس، وهذا يدل على عدم معرفة الشهرستانى بالزمن الذى عاش فيه الرواقيون. فهل عرف فلاسفتهم، وعرف آراءهم؟.

أشار صاحب الملل والنحل إلى أن من أهل المظال: خروسيس وزينون، ثم نسب إليهما - كما يذهب الدكتور النشار مذهبا أفلوطينيا، فمن أقوالهما: "إن البارى تعالى المبدع الأول، واحد محض، هو هو، فقط أبدع العقل والنفس دفعه واحدة، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما، وفى بدء ما أبدعهما، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء"[٤١٩] وهذا القول مستمد - كما يشير الدكتور جدعان - من اثولوجيا أرسطوطاليس[٤٢٠].

ثم يقول الشهرستانى: "وذكروا أن للنفس جرمين: جرم من النار والهواء، وجرم من الماء والأرض، فالنفس متحدة بالجرم الذى من النار والهواء، والجرم الذى من النار والهواء متحد بالجرم الذى من الماء والأرض، والنفس تظهر أفاعيلها في ذلك الجرم، وذلك الجرم ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكانى، وباصطلاحنا سميناه جسما"[٤٢١]. ويشير محقق الكتاب فى الهامش إلى أن كلمتي (متحدة) و(متحد) في النص السابق قد استبدلتا بكلمتي: (متجسدة) و(متجسد) في نسخه

---

[٤١٩] الملل والنحل، جـ٢ . ص٩٥٥، كذلك: د. النشار، نشأة الفكر، جـ١. ص١٥٠.

[٤٢٠] د. بدوى، أفلاطين عند العرب، ص١٣٤، ص١٣٨، وكذلك: Jadaane, p. 74.

[٤٢١] الملل، جـ٢، ص٩٥٦.

أخرى من كتاب الملل والنحل، وهي نسخة طبع مصر (محمود توفيق). تنص على أن النفس متجسدة، وعل أي حال فسواء أكانت النفس متجسدة أو متحدة بالجرم، فإن الشهرستانى قد اقترب بهذا القول من حقيقة المذهب الرواقى الذى يقرر إن النفس الإنسانية مادية وهى جسم.

ثم يدخل الشهرستاني - كما يقول أستاذنا - على هذا المذهب الحقيقى فكرة النور والحسن والبهاء. فتنحدر من النفس وهى جسم إلى الجرم الارضى، أفاعيل النفس النيرة البهية، وهذه الأفاعيل تبطل أو تكون أظلم، إذا كان ثمت وسطاء بيننا وبينها، ويدخل الشهرستانى هنا فكره الوسطاء الروحانيين، وهى ليست أبدا في الرواقية[٤٢٢]، فيقول صاحب الملل والنحل في هذا الصدد: "ولما ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين، كانت أظلم، ولم يكن لها نور شديد، وذكروا أن النفس إذا كانت طاهرة ذكية، استخصت الأجزاء النارية والهوائية، وهى جسمها، واستصحب في ذلك العالم جسما روحانيا نورانيا، علويا، طاهرا، مهذبا من كل ثقل وكدر. وأما الجرم الذى من الماء والأرض فيدثر ويفنى، لأنه غير مشاكل للجسم السماوى، لأن ذلك الجسم: خفيف، لطيف، لا وزن له، ولا يلمس، وإنما يدرك من البصر فقط، كما تدرك الأشياء الروحانية من العقل، فألطف ما يدرك الحس البصرى من الجواهر، هى النفسانية والطف ما يدرك من إبداع البارى تعالى الآثار التى عند العقل"[٤٢٣] وهذه الآراء كما يقول أستاذنا تعبر عن الرواقية ، لا تعبيرا دقيقا، ولكن فيها مسحة رواقية، ثم ينبه إلى أن الشهرستانى قد أدرك أن الرواقية تنادى بالحرية الإنسانية، وأن الاستطاعة تقارن هذه الحرية، أما إذا أجبر الله النفس، فلا استطاعه، ونحن نعرف أن الرواقية جبرية، ولكنها أفسحت مكانا للاختيار[٤٢٤]، يقول الشهرستانى عن الرواقيين: "وذكروا أن النفس، إنما هى مستطيعة، ما خلاها البارى تعالى أن تفعل، وإذا ربطها فليست بمستطيعة، كالحيوان الذى إذا خلاه مدبره - أعنى الإنسان

---

[٤٢٢] نشأة الفكر جـ١، ص١٥٠ وكذلك .Jadaane, p. 74

[٤٢٣] الملل والنحل، جـ٢، ص٩٥٧.

[٤٢٤] نشأة الفكر ، جـ١. ص١٥١.

- كان مستطيعا في كل ما دعى إليه، وتحرك إليه، وإذا ربطه، لم يقدر حينئذ أن يكون مستطيعا"[٤٢٥].

وبعد ذلك يعرض الشهرستاني لمذهب وحدة الوجود عند الرواقية، ولكن في صبغة أفلاطونية محدثه، فزعم أن الرواقية قد ذكروا أن دنس النفس وأوساخ الجـ إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء، ولكن التطهر والتهذيب يلحق من جهة الـل وذلك لأن النفس الجزئية إذا انفصلت عن النفس الكلية، وإذا انفصل العقل الجزئي من العقل الكلي، غلظ العقل الجزئي والنفس الجزئية، وصارت من حيز الماء والأرض، وهما ثقيلان يذهبان سفلا، أما إذا اتصلت النفس الجزئية بالنفس الكليه، والعقل الجزئي بالعقل الكلي، ذهبت علوا، لأنها تتحد بالجسم، والجسم من حيز النار والهواء وكلاهما لطيفان، يذهبان علوا.

ويتصور الحس البصرى أن الجرم والجسم شيئا واحدا فأما عند الحواس الباطنة، وعند العقل، فليست شيئا واحدا، فالجسم في هذا العالم مستبطن في الجرم، لأنه أشد روحانية... ولم يتنبه الشهرستاني إلى أن الجسم عند الرواقية، مادة متنفسة، أي مادة حية لطيفة[٤٢٦] ويستطرد الشهرستاني بعد ذلك في التمييز يين الجرم والجسم، معتقدا أنه يقدم لنا آراء أهل المظال.

وأخيرا يشير الشهرستاني إلى ما نقلوه عن أستاذهم أفلاطون، ومن هذه الآراء ما يتفق فعلا مع الأخلاق الرواقية كما نعرفها اليوم، مثال ذلك دعوتهم إلى تأمل الإنسان عيوب نفسه، فيذكر الشهرستاني أن أهل المظال نقلوا عن أفلاطون قوله "ينبغي للمرء أن ينظر كل يوم إلى وجهه في المرآة، فإن كان قبيحا لم يفعل قبحا، فيجمع بين قبيحين، وإن كان حسنا، لم يشنه بقبيح"، ثم يختتم صاحب الملل والنحل آراء أهل المظال بحكمة لهم تعبر أدق تعبير عن موقفهم الأخلاقي برمته، وهي تقول: "فارض بما أنت فيه اختيارا، وإلا رضيت أضطرارا" [٤٢٧].

ولقد ارتأى الدكتور جدعان أن هذا الرأى الأخير، وغيره من الآراء، التي عرف الشهرستاني أن الرواقيين هم أصحابها الحقيقيون، ترجع هذه الآراء إلى

---

[٤٢٥] الكلل، جـ٢. ص٩٥٧.

[٤٢٦] الملل والنحل، جـ٢. ص٩٥٨، كذلك نشأة الفكر، ج،١. ص١٥١.

[٤٢٧] الملل والنحل، جـ٢. ص٩٥٩.

نصوص أوحاها الرواقيون، ولكن كتبها أحد أصحاب التراجم الذين جاءوا بعد العصر الهليني، ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني، قد استمد منه هذه الصورة التي رسمها للرواقية(٤٢٨).

ومن رجال القرن السادس الهجري أيضا، الفيلسوف القرطبي ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥) الذى ذكر الرواقيين، وعرف بعض آرائهم الحقيقية، مثال ذلك أنه عرف تصورهم لله، على أنه مبثوث في كل شئ، فقال في تهافت التهافت: "... من كان يقول من القدماء أن الله موجود في كل شئ، وهم الرواقيون"(٤٢٩).

وعرف أيضا ابن رشد نظريه الرواقية في العناية الإلهية التي تشمل العالم في أدق أجزائه، وهو يذكر لنا المصدر الذى عرف منه هذه النظرية، وهو الاسكندر الافروديسي، فقد جاء في كتاب ما بعد الطبيعة ما يلي: "ويقول الاسكندر: إن قول من يقول أن العناية تقع بالجزئيات كلها، قول أيضا في نهاية الخطأ، على ما كان يرى ذلك أصحاب الرواق"(٤٣٠).

وفي موضع آخر من نفس هذا الكتاب، يتعرض ابن رشد للرواقية، إلا أنه يذكرهم باسم أصحاب المظله، وينسب إليهم أحد أصولهم الهامة، وهو التجسيم، إلا أنه قد اعتبرهم من الفلاسفة المتقدمين، فيقول عن هؤلاء المتقدمين أنهم "اختلفوا في أن بعضهم جعل المادة الأولى غير مصورة بالذات، وبعضهم جعل المادة الأولى مصورة بالأبعاد، وهم أصحاب المظلة .."(٤٣١). لقد قال الرواقيون حقا إن أصل الوجود مادة أولى، ولكنهم لم يقولوا إنها مصورة بالأبعاد لأنها في نظرهم نار إلهية أثيرية.

أما القفطي (المتوفى عام ٦٤٦هـ)، فقد ذكرت أنه عرف أصحاب المظلة كإحدى الفرق الفلسفية السبع التي ذكرها حنين بن اسحق وأبو نصر الفارابي، وهو يترجم لكرسفس أي كريزيب، فيقول: "هذا فيلسوف مشهور الذكر في زمانه، بأرض يونان، يفيد الفلسفة الأولى التي لم تتحقق قواعدها ولم تعذب مواردها، وأصحابه الذين ينسبون إلى القراءة عليه والأخذ عنه، هم أصحاب المظلة من جمله الفرق

(428) Jadaane, L'influence P. 75

(٤٢٩) ابن رشد، تهافت التهافت. ص ٤٧٩

(٤٣٠) ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة. ص٨٤

(٤٣١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة. ص٣٧

السبع"[432] ثم يذكرهم في موضع آخر من كتابه أخبار الحكماء فيقول: إنه كان في زمن جالينوس، "قوم ينسبون إلى علم أرسطاطاليس وهم المسمون المعروفون بأصحاب المظلة، وهم الروحانيون وألف عليهم كتابا في الأسباب الماسكة، إذ كانوا يزعمون أن الروح سبب ماسك[433].

وقد ذهب الدكتور عثمان أمين إلى أن المدرسة الروحانية L'ecole Pneumatique – وهي إحدى المدارس الطبية اليونانية – قد أوحت بتعاليم الرواقية وبخاصة مذهب كريزيب وعرفت هذه المدرسة في العالم الإسلامي معرفة جيدة، واسم (الروحانيين) قد أطلقه كثير من المؤلفين العرب على فلاسفة الرواق، مثال ذلك القفطي في نصه السابق، وينسب الدكتور أمين أبا بكر الرازي إلى هذه المدرسة لأنه كتب في (الطب الروحاني)[434].

أما الدكتور جدعان فلا يوافق على ما أثبته الدكتور أمين، فيقول: "في الواقع لم توجد قط هذه المدرسة الروحانية المزعومة، فالقفطي صاحب تراجم متأخر،عاش في القرن السابع من الهجرة، وكان يستمد معلوماته من الصحاب تراجم آخرين وكثيرا ما يردد: قال المسعودي ... قال حنين بن اسحق أو ابن جلجل...، ومن المؤكد أنه يستمد هذه الجملة التي يعتمد عليها الدكتور أمين من ابن جلجل" ثم يورد النص الذي ذكرته فيما سبق لابن جلجل، ويستطرد قائلا: "ومن الواضح أن ناسخ النص الأصلي، عندما قرأ (وهم الرواقيون) خلط بين كلمتين، فكتب (وهم الروحانيون) وعلى هذه الزلة البحتة، أراد البعض تشييد افتراض وجود مدرسة يطلق عليها الروحانية وتكون أحد المصادر الرئيسة للرواقية في الإسلام، ولكن كل هذا

---

(432) القفطي، أخبار الحكماء، ص٢٠، وقد نقل الزوزني هذه الفقرة بنصها في مخطوطه بالمكتبة الأهلية بباريس تحت رق ٢١١٢ وعنوانه "تاريخ الحكماء" في ص ٢١٨– ٢١٩ وقد أورد الدكتور عثمان أمين نص الزوزني هذا في مقاله Le Stoccisme et la pensec Islamique, P.15

(433) القفطي، أخبار، ص٨٦، كذلك د. النشار، نشأه الفكر. ص١٤٩ ويذكر الدكتور أمين في مقاله بالفرنسية ص٢١، أن هذا النص نجده حرفيا لدى الزوزني في مخطوطه المذكور ص١٠٧.

(434) O.Amine, le Stoicisme et la pensee Islamique, P.21

البناء ينهار بمجرد الرجوع إلى طبقات ابن جلجل ولا ضرورة للإلحاح اكثر من ذلك في هذا الأمر[٤٣٥].

وإنـي شـخصيا أقبـل كـلام الدكتـور جدعـان، بشـرط ألا يتجـاوز مسـتوى الاحتمال فإن المقارنة بين نص ابن جلجل ونص القفطي، لتظهر لنا تشابها يكاد يكون تاما، ماخلا كلمة (الرواقيون) في النص الأول، وكلمة (الروحـانيون) فـي النص الثاني، وهذا ما جعل الدكتور جدعان يقرر أن القفطي قـد نقل عـن طبقات الأطباء لابن جلجـل، ثم حـدث خطأ فـي نسخ كتاب القفطي بحيث استبدلت فيه كلمة الرواقيون بكلمة الروحانيون. أما أن يقطع الدكتور جدعان في هذه المشكلة بالقول بمثل ما قطع، فإني لا أوافق على ذلك، إذ أننا قد رأينا بصـدد الحديـث عـن مدرسه الإسكندرية، كيف أن المدرسة الروحانية هي حقيقة واقعة بخلاف ما أنكر وجودها الدكتور جدعان، كما أن الأستاذ برهييه،أشار أيضا إلى أن المدرسة الطبيـة المعروفة باسم المدرسة الروحانيـة،كـانت هـي النقطـة التـي انطلـق منها مذهـب كريزيب[٤٣٦] ولئـن كـانت هـذه المدرسـة ذات وجـود حقيقـي، أفليـس مـن المحتمـل أن يكـون القفطي قد عرفها وعرف علاقتها الوثيقة بالرواقية، حتى أنه وحد بين الرواقيين وبين الروحانيين؟ إن هذا الاحتمال الأخير في نظري لا يقل قـوة عـن الاحتمـال القائل بأن القفطي كان يكتفي بالنقل الحرفي من نصـوص غيره، دون أن يضفي عليها أية تعليقات أو إضافات جديدة.

وللقفطي كتاب آخر عنوانه، "بداية القدماء وهداية الحكماء" لم يتنبه أحـد إليه من المهتمين بدراسة الرواقيـة فـي الإسـلام، مـن قبـل، علـى قـدر علمـي، ويقـدم هذا الكتـاب صـورة حقيقيـة للأخـلاق الرواقيه، يقـول صـاحب بدايـة القدمـاء: "ومـن الفلاسفة زينـون الحكيم، رئيس مذهـب يقال لـه مذهـب الاسطوانيه، ومـن قواعـد مذهبه، أن الفضيلة والأدب يصيران الإنسان سعيدا مطمئن القلـب عنـد المصيبه، بـل يقول إن مقاساة الشدائد ليست مصيبة أصلا، وكذلك جميع الآلام، وكـان يقـول: "إن من الحكماء من لا يتبع هواه ومن لا يحس بالشفقة، ولكنه دائما محافظ على حقـوق الناس على ما تقتضيه المروءة، والظاهر أن مذهبه حصلت فيه مبالغة، وكثرت فيه

---

[435] Jadaane, L'influence PP.79-80
[436] Brehier, Chrysippe, P.165

المغالاة، ومجاوزة الحدود، ولكن خرج من مذهبه حكماء مشاهير عظام، وهذا المذهب بخلاف مذهب أبيقور فإنه جعل السعادة في اللذات والشهوات ..."[٤٣٧].

ولعل هذا النص أدق النصوص الإسلامية التي عرضت المذهب الأخلاقي عند الرواقيين، ويبرز أمامنا الآن السؤال الآتي: لقد ذكر القفطي في "أخبار الحكماء" كرسفس على أنه صاحب مذهب يعرف اتباعه بأصحاب المظلة ويتبعون أرسطوطاليس وذكر في "بداية القدماء" زينون وأصحابه المعروفين بالاسطوانية، وأن لهم مذهباً مستقلاً لا يلحقهم بمذهب أرسطو أو غيره، فما علاقة كرسفس واتباعه أصحاب المظلة بالاسطوانية اصحاب زينون؟ ويقول آخر هل عرف القفطي ان أصحاب المظلة والاسطوانة كلاهما مدرسة فلسفية واحدة، أسسها زينون ودعمها كرسفس المع أقطابها؟ أغلب الظن أن القفطي لم يعلم ذلك.

أما الشهرزوري صاحب مخطوط نزهة الارواح فقد كان معاصراً للقفطي، إذ توفي بعده بعامين، أي توفي الشهرزوري عام ٦٤٨ هـ. وكان تلميذا للسهروردي، ويقول الدكتور بدوي عن الشهرزوري أنه كان "ينقل عن كتاب مختار الحكم، معظم الفصول بحروفها، وهو أمر قد يدعو أحياناً إلى الظن بأن الكتابين كتاب واحد، والحقيقة أن الشهرزوري - وهو تصرف منه غريب جداً - ينقل عن كتاب مختار الحكم للمبشر بن فاتك الفصول الخاصة بالأنبياء والحكماء الواردين في مختار الحكم، وقد يقتصر على هذه الفصول بحروفها، وقد يضيف إليها في أحيان قليلة زيادات تافهة من عنده[٤٣٨] وإذا تأملنا ما أورده الشهرزوري في مخطوطه المذكور، عن زينون، فإننا ندرك اعتماد الشهرزوري الكبير على كتاب مختار الحكم، إذ أنه ذكر "زينون الاكبر" من أهل الياطيس، وكان له من التلاميذ انبادوقلس، ثم يقول "وكان زينون مبدع رأي الشيعة الذين يسمون ماغريقي"، ثم يقرر أن رأي زينون كان موافقاً لكلام "بارماندس" وكان مذهبهما مذهب الغوامض، وقد رأينا من قبل أن ابن فاتك قد قال بهذا الكلام، إلا أن صاحب مخطوط نزهة الأرواح وروضة الأفراح لا يكتفي بما أورده المبشر بن فاتك عن زينون فقط بل ينسب إليه قصصًا عديدة تتعلق بالحروب التي كانت في عصره، وموقفه منها، أنه قد عض على لسانه فقطعه ومضغه ورمى به

---

[٤٣٧] القفطي، بداية القدماء وهداية الحكماء، طبع عام ١٢٨٢هـ ص ١٦٧.

[٤٣٨] المبشر بن فاتك، مختار الحكم، مقدمة د. بدوي. ص١١.

إلى الوحوش، ويصف الشهرزوري زينون بأنه كان رجلا معتدل القامة حسن الصورة على خده خال.. الخ، وانه كان "ذا أدب كثير، حلو المنطق، رزين العقل" ، ويذكر أنه كان بطئ الحركة، وتوجد بيده عصا..."الخ، "وكانت له نواميس حسنة، وسنن شريفة، منها أن الحكيم لا يشرب الأدوية المسكرة ..."[٤٣٩].

أما إذا انتقلنا إلى آداب زينون التي يوردها الشهرزوري، فإننا نجد أنفسنا بازاء آراء زينون الرواقى لا زينون الايلى الذى قصده أي أننا مرة أخرى بازاء خلط بين شخصية زينون الايلي وبين آراء زينون الرواقي، ويذكر الشهرزوري من آداب زينون عدة أقوال تتفق وما نعرفه عن الأخلاق الرواقية، ولم يذكرها أحد غيره من المفكرين الإسلاميين الذين أتينا على ذكرهم، فمن هذه الأقوال المنسوبة الى زينون قوله:"اصعب الاشياء ان تعرف نفسك، وتكتم سرك، وتمسك عما لا ينبغي ان تتكلم فيه، وطالب يسار الدنيا جاهل، لأنه لا نهاية له، وقال: الذى هو أحد من السيف، لسان الرجل الفصيح، وقال: أنفع الأمور وأوغرها للناس، القناعة والرضى، وأشقها عليهم وانضبها الشره والسخط، ولا تجتمع القناعة والسخط، ولا السرور والحزن"، ثم يحكي الشهرزوري عن زينون جميع الحكايات التي ذكرها قبله السجستاني وابن فاتك والشهرستاني: مثل قوله لتلاميذه إن ذهب منكم شيء فلا تقولوا ذهب منا ... وقوله أكثر من الإخوان ... وتعريفه للنوم والموت، وقوله لا ينبغي للرجل أن يتزوج امرأة حسناء ...، ثم ينفرد عنهم الشهرزوري بالحكاية الآتية التي ينسبها إلى زينون: "..... وقال له بعض الملوك: عظني، فتناول شربة ماء، وقال: لو منعت هذه، وعظم عطشك، بماذا كنت تشترى هذه؟ فقال بنصف ملكي قال: لو شربتها وعسر خروجها، بماذا كنت تشتري؟ قال بنصف ملكي فقال: فما الفخر في ملك لا يساوي شربة ماء "ونعود مرة أخرى للأقوال التي نسبها المؤرخون الإسلاميون السابقون على الشهرزوري، إلى زينون، لنجدها تتكرر أيضا في كتاب نزهة الأرواح، مثل قول زينون بأن محبة المال بدء الشرور، وقول الحكيم عندما آتاه رجل واعلمه أن ابنه قد توفي، وغير تلك من الحكايات التي ذكرتها[٤٤٠].

---

[٤٣٩] الشهرزوري، مخطوط نزهة الأرواح وروضة الإفراج. ص١٢٩-١٣٠.

[٤٤٠] الشهرزوري، نزهة الأرواح. ص١٣١-١٣٢.

ويطرح أمامنا الآن السؤال الآتي: ما مصدر هذه الحكايات التي انفرد الشهرزوري بحكايتها عن زينون، والتي لا نجدها لدى المؤرخين السابقين عليه؟ وأرى أن الأمر لا يخرج عن أن يكون أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية: إما أن تكون هذه الحكايات من ابتكار الشهرزوري بعد أن استلهم تعاليم زينون، وإما أن يكون قد اطلع على كتب، لا نعلم الآن شيئاً عنها ومن المحتمل أن تكون قد تعرضت لآراء زينون، ثم نقل عنها هذه الحكايات، وأخيراً قد تكون مؤلفات السجستاني أو ابن فاتك أو غيرهما تضم جميع الحكايات التي أوردها الشهرزوري عن زينون، ولكن حدث لسبب ما أن سقطت بعض هذه الحكايات من النصوص الأصلية لهؤلاء المؤلفين، وفي هذه الحالة الأخيرة لا يكون الشهرزوري قد أضاف شيئاً فيما يختص بآراء زينون، بل كان مجرد ناقل لا أكثر.

وإلى جانب زينون الأكبر الذي يذكره الشهرزوري فإنه أيضاً يذكر "زينون ابن ماساوس من أهل قيطس" ويقول الشهرزوري أنه كان يرى أن الأول المخلوق هو العنصر، وأن الاسطقسات أربعة"[٤٤١] وربما استوحى هذا القول مما ذكره الشهرستاني عن آراء زينون من قبل.

أما ابن أبي اصيبعة (توفي عام ٦٦٨ هـ) فقد ذكر أيضاً بعض فلاسفة الرواق: زينون وكريزيب وبوسيد ونيوس، فأما كرزيب، فذكره باسم "خروسبس المعروف بالفتي" واعتبره من الأطباء المذكورين في الفترة التي بين ابقراط وجالينوس ثم عرض لعظماء الفلاسفة وأكابرهم، ابتداء من هوميروس، وبعد هذا العرض يقول: "وتلوهم أيضاً من الفلاسفة زينون الكبير وزينون الصغير ... وخرسيس" ويشير صاحب عيون الأنباء إلى أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً قد ذكرهم اسحق بن حنين"[٤٤٢]. وفي باب "طبقات الأطباء اليونانيين الذين هم من نسل اسقليبيوس"، يذكر ابن أبي أصيبعة (خروسبس) مرة ثالثة، ويعتبره من تلاميذ اسقليبوس هذا[٤٤٣].

---

[٤٤١] الشهرزوري، مخطوط نزهة الأرواح، ص١١، لم يشر الدكتور جدعان قط إلى الشهرزوري وما أورده في هذا المخطوط.

[٤٤٢] ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء. جـ١. ص٣٥-٣٦.

[٤٤٣] نفس المصدر، جـ ص٢١.

أما بالنسبة لفيلسوف المدرسة الرواقية الوسطى (بوسيد ونيوس) فقد ذكره صاحب عيون الأنبياء فى معرض حديثه عن الطبيب على بن رضوان، المتوفى بمصر سنة ٤٥٣ هـ. فيورد ابن أبى أصيبعة قائمة بأسماء مؤلفات هذا الطبيب، ومن بين هذه المؤلفات "تعليق من كتاب فوسيد ونيوس "فى أشربة لذيذة للأصحاء[٤٤٤].

ويشك الدكتور جدعان فى أن يكون فوسيد ونيوس" المذكور فى عيون الأنباء هو الفيلسوف الرواقي المعروف، وإني اعتقد أن بوسيد ونيوس الرواقى كان معروفا فى العالم الإسلامي، ابتداء من القرن الثالث الهجرى، أعنى منذ أن ترجم كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس، ذلك الكتاب الذى ذكر فيه اسم بوسيد ونيوس وآراؤه فى مسألة البخت والخلاء الذى خارج العالم[٤٤٥].

ويذهب الدكتور جدعان إلى أن ابن أبى أصيبعة لا يحدثنا عن الممثلين الآخرين للرواقية الوسطى والرواقية الرومانية[٤٤٦]، ولكن إذا تأملنا الأسماء التى يذكرها ابن أبى اصيبعة فى كتابه، فمن المحتمل أن نجد الأمر بخلاف ما ذهب إليه الدكتور جدعان. إذ أن صاحب عيون الأنباء يشير فى أربعة مواضع[٤٤٧]، إلى رجل من الوزراء يقال له (بويتس) أو (بوايثوس) ويذكر أن هذا الرجل كان يتعاطى من الفلسفة مذهب فرقة أرسطوطاليس، وقد كتب له جالينوس عدة مقالات طبية، أفلا يكون المقصود هنا هو بويتس الصيداوى الذى عرفه من قبل ابو نصر الفارابى، كما لوحت؟ ولئن صح هذا كان ابن أبى اصيبعة قد ذكر فى كتابه فيلسوفين من فلاسفة الرواقية الوسطى[٤٤٨].

أما عن الرواق الذى كان زينون واتباعه، يتخذون منه مكانا للتدريس، فقد أشار إليه أيضا ابن أبى اصيبعة، إلا أنه لم ينسبه إلى زينون، وإنما لأبقراط، الذى

---

[٤٤٤] نفس المصدر ج٢. ص١٠٤.

[٤٤٥] د. بدوى، فى النفس والآراء الطبيعية، ص١٢٣، ص١٢٩.

[٤٤٦] L'Imfluence, pp. 80-82.

[٤٤٧] ابن أبى اصيبعة، عيون الأنبياء، ج١. صفحات ٧٤، ٨٤، ٩٤، ٩٥.

[٤٤٨] ذكر أيضا صاحب عيون الأنبياء، فى ج١. ص٨٤ رجلا من مفكرى بلاد الروم يدعى قوينطوس ولعله أرد به فنايطوس، أحد رجال الرواقية الوسطى أيضا.

يقول عنه إنه كان له اثنا عشر تلميذا، لا يزيد عليهم ولا ينقص، "وبقوا على تلك السنة حينا في بلاد الروم، وفي الرواق الذى كان يدرس فيه"[449].

وقد عرف ابن أبى اصيبعة حقيقة رأى الرواقيين فى الصحة، وأنها ليست خيرا في ذاتها، ولكنه رفض مذهبهم فقال: "الصحة خير فى غاية التمام، لا متوسط فيها بين الخير والشر، ولا في الدرجة الثانية من الخير، كما ظن قوم من الفلاسفة وهم المعروفون بالمشائين وأصحاب المظلة...."[450].

ونصل الى القرن الثامن الهجرى، ونجد فى عام ٧٧٤ هـ ابن خلدون يكتب مقدمته الشهيرة، ويخصص فيها بابا لعلوم السحر والنجامة، يقول فيه: "وأما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولا، وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب وحملها مشاهير من رجالهم، مثل أساطين الحكمة وغيرهم، واختص فيها المشاؤون منهم، أصحاب الرواق بطريقة حسنة في التعليم، كانوا يقرءون فى رواق يظلهم من الشمس والبرد، على ما زعموا..."[451] ونلاحظ لدى ابن خلدون، ذلك الخلط الذى لاحظناه من قبل عند ابن جلجل والقفطى - بين المشائين وبين الرواقيين، واعتبارهم فرقة واحدة إلا أن ابن خلدون، يضيف إلى المعلومات التى ذكرها سابقوه عن الرواقيين أنهم كانوا يشتغلون بالسحر والنجامة وهذا يتفق بالفعل مع ما نعرفه عنهم اليوم.

أما صدر الدين الشيرازى، فقد ذكر الرواقيين فى عدة مواضع من كتابه الأسفار الأربعة، ذلك الكتاب الضخم الذى قال عنه صاحبه، أنه كان "كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين، مشتملا على خلاصة أقوال المشائين، ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين"[452] وقد اتخذ الشيرازى موقف مؤرخ الفلسفة فى كثير من صفحات كتابه، فيعرض لمذاهب فلاسفة اليونان، ويقابلها بنظريات مفكرى الإسلام، والحق أنه في خلال هذا العرض، لم ينسب دائما الأفكار الرواقية الحقيقية إلى اصحابها، بل اختلط عليه الأمر فى بعض المواضع، فعبر عن نظريات الرواق بغير حقيقتها، وأحيانا بعكسها تماما، وفى أحيان أخرى كان يعرض

---

[449] عيون، جـ١. ص٣٣.

[450] عيون، جـ١. ص٢٠.

[451] ابن خلدون، المقدمة. ص٢٣٣.

[452] الشيرازى، الأسفار الأربعة، جـ١. ص٢.

لنظريات أفلاطونية محدثة متوهما أنها نظريات الحكماء الرواقيين، ولعل هذا يفسر وصفه لشهاب الدين السهرودى المقتول، بأنه شيخ اتباع الرواقيين[٤٥٣]، إذ أن السهرودى قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة.

ولكن الشيرازى مع ذلك، قد عرف كثيرا من المواقف الرواقية الحقيقة فقرر أن الموجودات "إما نفس الماهيات، كما فى طريقة الرواقيين، وهم الذين ينكرون ماليس متحققا فى الواقع، ومتشخصا فى الوجود، أو اتصافها بموجوداتها، كما فى قاعدة المشائين"[٤٥٤] وهؤلاء يميزون حقيقة بين الوجود وبين الماهية، إذ الشيء عندهم له ماهية، وله وجود، وليس كل - ما له ماهية - فى نظرهم - له بالضرورة وجود.

وكان الشيرازى أيضا يعرف الفروق بين المشائية والرواقية بصدد مواقفهما من أمور كالعلية والوجوب والامكان، فهو يقول: "إن ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول، الحكم بوجود هذه المعانى العامة، كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق، حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعانى، إنما هو بملاحظة العقل واعتباره"، إلا أن الشيرازى يحاول بعد ذلك التوفيق بين هذين الموقفين، فيقول: "لا تخالف بين الرأيين، ولا مناقضة بين القولين، فان وجودهما فى الخارج، عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان"[٤٥٥].

وينتقد الشيرازى بشدة من يزعم بأن تصور الجبالات الشاهقة أو الصحارى الواسعة أو غير تلك الكائنات الضخمة، إنما يحصل فى القوة الخيالية، أو الروح وهى القليلة المقدار والحجم إذ أن انطباع العظيم فى الصغير باطل عنده، وبهذا يبطل رأى القائلين بوجود الأشباح الجسمية، والأمثلة الجرمانية، فى القوى الخيالية أو الحسية، واعتقد خطأ أن للرواقيين موقفا أفلاطونيا بحتا فى فكرتهم عن القوة الخيالية والقوة الحسية، فقال: "... وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة لمشاهدة

---

[٤٥٣] الأسفار الاربعة، المجلد الأول. ص٧٣، ص١٦٥، المجلد الثانى ص٩٩، ٢٤٩، ٢٥٩.

[٤٥٤] نفس المصدر المجلد الأول. ص١٨.

[٤٥٥] نفس المصدر، المجلد الأول. ص٣٢.

النفس تلك الصور والأشباح في العالم الأعظم، كما هو رأى شيخ الإشراق (أي السهرودى) تبعا للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين"[456].

وأشار الشيرازى إلى أن المشائين قد اختلفوا مع الرواقيين في مسألة العلة والمعلول فقال: "... حصول نفس الشيء أو نفس مقوماته، مستغن عن العلة بالضرورة، إذ هو حريم التنازع بين أصحب المعلم الأول واتباع الرواقيين، مع اتفاقهم على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين"[457].

وأدرك الشيرازى حقيقة موقف الرواقيين من إنكار تقسيم أرسطو للموجودات إلى أجناس وفصول، وقد شارك الشيرازى الرواقيين في رأيهم، فقرر أن الحق في "ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم، كما ذكرنا أيضا في حقيقة الوجود، من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول"[458].

ويقرر الشيرازى أن صاحب الإشراق - تبعا لحكماء الفرس والرواقيين - قد ذهب إلى أن فاعل الكل أو الله، "هو الذى يكون علوه بذاته، الذى هو عين ذاته سببا لوجود أفاعيله، التى هى عين علومه ومعلوماته"[459] ولم يذهب الرواقيون إلى هذا المذهب فيما اعلم، وإنما هو مذهب أفلاطونى محدث.

وفي الفصل الذى كتبه عن ماهية الجوهر والعرض، يبين الشيرازى أن الجوهر في المذهب المشائى اقدم بالطبع من العرض، "أما عند اتباع الرواقيين، فكل حال عرض، ولا شيء من الجوهر بحال، لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركيب الجوهر من محل جوهر وحال... ثم أنهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا، وكذا بين الموضوع والهيولى"[460]. والواقع أن الرواقيين قد أنكروا وجود الأعراض كلية، لأن كل ما هو موجود في نظرهم فلا بد أن يكون جسما.

---

[456] نفس المصدر المجلد الأول ص٧٣

[457] نفس المصدر المجلد الأول. ص٩٨.

[458] الاسفار، المجلد الأول. ص١٠٨.

[459] نفس المصدر ، المجلد الأول. ص١٦٥.

[460] نفس المصدر والمجلد الثانى. ص٧٧.

وقد عرض لاختلاف المذاهب في انقسام الجسم، ومن هذه المذاهب مذهب النظام الذي يقرر أن الجسم مكون من أجزاء يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية من الأقسام وهو المذهب المخالف لفكرة الجوهر الفرد التي اعتنقها المعتزلة والاشاعرة على السواء وسنرى في الباب الثالث أن موقف النظام يتفق تماما مع الموقف الرواقي، إلا أن الشيرازي لم يعلم بهذا، أعني تطابق موقف النظام مع موقف الرواقية، فهاجم النظام، واعتقد أن فرقة من المفكرين قد "ذهبت إلى أنه (أي الجسم) جوهر بسيط، هو الممتد في الجهات، المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا، قائما بذاته، وهو رأي أفلاطون الإلهي، كما هو المشهور ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم..."[٤٦١] وواضح أن الشيرازي يخلط خلطا كبيرا بين المذاهب المختلفة.

كما أنه أيضا لم يفهم فكرة الرواقيين عن المكان، فهم أنكروا وجوده، لأنه في نظرهم من الأمور اللاجسمانية، وقبلوا كما رأينا فكرة المداخلة، أما الشيرازي فان المكان عنده ليس ماديا، وإلا يلزم تداخل الجواهر المادية، فالمكان أما السطح المذكور (ويقصد السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس لظاهر المحوى)، وهو مذهب المعلم الأول واتباعه كالشيخين وغيرهما، وأما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته، وهو مذهب أفلاطون والرواقيين والاقدمين، ويتابعهم المحقق الطوسي، فكأنه متوسط بين العالمين"[٤٦٢].

وينسب الشيرازي للرواقيين مواقف أخرى، لا صلة لهم بها، مثال ذلك الموقف الأفلاطوني المحدث، الذي فحواه، أن التفاوت بين المقدار الصغير والمقدار الكبير "يرجع إلى الاختلاف بالكمال والنقصان، والشدة والضعف، في نفس ماهية الشيء"[٤٦٣] كما يذكر الشيرازي اعتراض الرواقيين على من ذهب إلى إثبات الصور الطبيعية، وكونها مقومة للمادة، وكذلك يعرض لمذهب شيخ اتباع الرواقية

---

[٤٦١] نفس المصدر والمجلد الثاني. ص٩٩.

[٤٦٢] نفس المصدر، المجلد٢. ص٩٩.

[٤٦٣] نفس المصدر والمجلد. ص١٢٤

السهروردي، في علم الله تعالى[٤٦٤] وعرضنا لهذه الآراء يبعدنا أشد البعد عن الروح الرواقية.

تلك هي الآراء والنظريات التي يقدمها صاحب الأسفار الأربعة، معتقداً إنها للرواقية، كما رأينا تقترب تارة من حقيقة المذهب الرواقي، وتبتعد عنه طوراً، والواقع أن الشيرازي شخصية هامة في الفكر الإسلامي، ومع ذلك لم يكن حتى الآن موضع دراسة متخصصة. وأعتقد أن مثل هذه الدراسة، ربما ألقت مزيداً من الضوء على مسألة المصادر التي اطلع عليها الشيرازي واستعان بها في كتابه عن الآراء الرواقية وسائر الآراء اليونانية.

ومما لا شك فيه أن من المصادر التي استمد منها الشيرازي معرفته بآراء "زينون الأكبر" كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ويذكر أنه "من أعظم الفلاسفة الإلهين حيث قال أن الموجودات باقية داثرة..." ، ويعرض للنص الذى سبق أن ذكرته، وبعد أن ينتهي منه يقول "انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل"[٤٦٥] وفي موضع آخر، يعرض لاعتقادات الفلاسفة الأصول، ويقصد بهم من ثاليس إلى أرسطو فيذكر من هؤلاء الفلاسفة "زينون الأكبر ابن فارس"ولا شك أننا بازاء خطأ وقع فيه ناسخو كتاب الأسفار الأربعة، ذلك أن الشيرازي يستمد معلوماته عن زينون هذا من كتاب الملل والنحل، إذ يقول: "وقد نقلنا في مباحث الحركة، قوله الدال صريحاً على حدوث العالم، وهو قوله أن الموجودات باقية داثرة..." وقد ذكرت أن الشهرستاني يذكر زينون باسم "زينون الأكبر بن ماوس" فحرف اسم ماوس إلى فارس، وبعد أن يفرغ الشيرازي من ذكر أدلة زينون على حدوث العالم - وهي بأسرها مستمدة من الملل والنحل - يقول: "... ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب، في رسالة له نقله بعض أفاضل المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا..."[٤٦٦] ولا يزيد الشيرازي في توضيح هذه الرسالة أكثر من ذلك. فكل ما نعرفه فقط أن لزينون رسالة نقلها إلى العربية أحد المتأخرين وهي تتعلق بحدوث العالم.

---

[٤٦٤] نفس المصدر والمجلد. ص٢٤٩، ص٢٥٩..

[٤٦٥] نفس المصدر والمجلد الأول. ص٢٣٣.

[٤٦٦] الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الثاني. ص١٧٢.

والسؤال الذى يبقى دون حسم بصدد معرفة الشيرازى بالرواقية، هو الآتي: لقد ذكر كما رأينا الرواقيين وعرض للكثير من أقوالهم، كما أنه اطلع على كتاب الملل والنحل للشهرستانى، وقد أشار الأخير إلى الرواقيين باسم أهل المظال. واعتبر خروسيس وزينون من فلاسفتهم، فهل عرف الشيرازى أن الرواقيين هم أهل المظلة؟

عرضت فيما سبق إلى الفلاسفة الرواقيين وآرائهم، كما ذكرتهم المصادر الإسلامية ونلاحظ بصفة عامة أن معرفة الإسلاميين بالرواقية، معرفة تتفاوت فى درجة الدقة فإذا بها تصل فى بعض الأحيان إلى مستوى بالغ الدقة والضبط، بينما تبدو فى أحيان أخرى صور الرواقية مشوهة ممسوخة فى تصور المسلمين.

وبجانب ما ذكرت، فإن المسلمين، قد ذكروا أحيانا آراء فلاسفة الرواق دون أن يسمونهم مثال ذلك ما نجده لدى أبى حامد الغزالى، فإننا لا نظفر من كتبه بأية إشارة صريحة إلى الرواقيين، ولكننا نجده فى كتاب المنقذ من الضلال، يقسم الفلاسفة، على اختلاف فرقهم إلى ثلاثة أقسام، وهم: الدهريون والطبيعيون، والإلهيون.[٤٦٧] فأما الصنف الأول، أي الدهريون فهم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدبر، والدهرية عند العرب - كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود محقق الكتاب هم شيعة ديموقريطس. أما الصنف الثالث من الفلاسفة، فهم الإلهيون أمثال سقراط وأفلاطون وارسطوطاليس. فمن هم إذن الصنف الثانى من الفلاسفة أي الطبيعيون؟ يقول ابو حامد الغزالى: "هم قوم اكثر بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان، والنبات، واكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب الله تعالى، وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع، إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى، بكمال وتدبير البانى لبنية الحيوان، ولا سيما بنية الإنسان".

وأعتقد شخصيا أن الغزالى يعنى بالفلاسفة الطبيعيين أصحاب الرواق، وإن كان لم يذكرهم باسمهم، ولا يطعن فى ذلك قوله عن الفلاسفة الإلهيين بأنهم "ردوا

---

[٤٦٧] الغزالى، المنقذ من الضلال. ص١٤٠-١٤٨.

على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية"، أي انه يذهب إلى أن الإلهيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو قد ردوا على الطبيعيين، أي الرواقيين، على ما أزعم، فكيف يرد المتقدمون على المتأخرين؟ إن هذا الاعتراض فى نظرى يتلاشى، إذا ما علمنا أن الإسلاميين وقعوا فى أخطاء كثيرة فيما يختص بمسألة الترتيب التاريخى لفلاسفة اليونان. وقد رأينا فيما سبق أن المؤرخين الإسلاميين قد اعتبروا "زينون الأكبر" و"أهل المظال" من الفلاسفة الأصول السابقين على أرسطو.

وبعد أن عرض أبو حامد الغزالى لآراء الطبيعين، عاب عليهم اعتقادهم بأن "لاعتدال المزاج تأثيراً عظيماً فى قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً"، وهذه الفكرة ترجع إلى جالينوس الذى تأثر بالرواقية ثم يقول الغزالى أخيراً عن الطبيعية أنهم ذهبوا "إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة"[٤٦٨] وهذا كما رأينا مذهب غالبية الرواقية.

ولعل ما يؤيد زعمى بأن من أسماهم المسلمون بالفلاسفة الطبيعيين، ما هم إلا فلاسفة الرواق، أن الشهرستانى يقول عن النظام:"... فمال إلى قول الطبيعيين منهم إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقالب بأجزائه مداخلة المائية فى الورد، والدهنية فى السمسم، والسمنية فى اللبن"[٤٦٩]. ومن الواضح أن قول الطبيعيين المذكور، ينطبق تماماً على قول الرواقيين عن النفس.

---

[٤٦٨] الغالي، المنقذ من الضلال. ص١٤٥.

[٤٦٩] الشهرستانى، الملل والنحل، جـ١، ص٥٧.

الباب الثالث

تأثير الرواقية في الفكر الإسلامي

عرضت في البابين السابقين للأصول الرواقية، وسبل انتقالها للعالم الإسلامي أما تبيان تأثيرها في الفكر الفلسفي الاسلامي، فهذا ما سنتناوله بالبحث في هذا الباب، الذي يتضمن ثلاثة فصول، وفقاً لتقسيم الفلسفة الثلاثي، كما وضعه الرواقيون.

تعريف الفلسفة

تعريف الرواقية للفلسفة، إلا أنه يحد الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"[٣]، وهذا التعريف يحمل نفحات رواقية، وبخاصة إذا علمنا أن الكندي يرى "في علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ....."[٤]. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون تعريف الكندي للفلسفة، هو أنها علم الأشياء بحقائقها أى الأشياء الإلهية مثل مسائل الربوبية والوحدانية، والأشياء الإنسانية، ويتصل بها علم الفضيلة والسلوك. ومما سبق يتضح أن كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس لم يكن هو المصدر الذي استمد منه الكندي تعريف الفلسفة المذكورة، وذلك أولاً لأنه لو كان المصدر حقيقة لنقل عنه عباراته، وثانياً لأنه من غير المحتمل أن يكون قسطا بن لوقا (المتوفي في أواخر القرن الثالث) قد نقل الكتاب إلى العربية في زمان الكندي (المتوفي ٢٥٢هـ).

---

[٣] د. أبو ريده، رسائل اكندى الفلسفية، ج١. ص٩٦

[٤] رسائل الكندى الفلسفية، ج١. ص ١٠٤

الفصل الأول
المنطـــق

أولا: غاية المنطق :

تبين لنا أن الرواقيين، لم يعتبروا المنطق علما مطاوبا لذاته، بل يطلب في نظرهم – من حيث هو خادم لعلم الأخلاق، إذ انه وسيلة لتحقيق الفضيلة، وتحصيل السعادة. وقد عرف المسلمون هذه الغاية الأخلاقية للمنطق، ولعلها مصدر قولهم "المنطق مقصود بالغير، والحكمة مقصودة بالذات"[٥].

ويستفاد من دراسة الفارابي للمنطق في رسالته "التنبيه على سبيل السعادة" وقوله عن المنطق أنه "أول شئ يشرع فيه بطريق صناعي"[٦]. أن المنطق عنده وسيلة لتحصيل السعادة. ومن فوائد المنطق عند إخوان الصفا – إلى جانب أنه يحفظ الإنسان من الكذب والباطل، فإنه أيضا يمنعه " من الرداءة في أخلاقه، ومن الزلل في أعماله....."[٧]. وتابع ابن سينا في رسالته حي بن يقظان هذا الاتجاه، فإن من فوائد علم الفراسة (أى المنطق) أنه يمنح الإنسان التهيؤ لاكتساب الأخلاق الحميدة[٨].

ويمزج الساوي الفكرة المشائية عن المنطق أنه آلة بفكرة الرواقية في اعتبار المنطق وسيلة لتحقيق السعادة وأنه لذلك ذو غاية عملية، فيقول "وإنما احتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد، للتوصل بها إلى السعادة الأبدية، لأن سعادة الإنسان، من حيث هو إنسان عاقل، في أن يعلم الخير والحق فلذاته، وأما الخير فللعمل به"[٩]. وقد نبه أستاذنا إلى أن نص الساوي المذكور،"شابته شائبة رواقية"[١٠].

---

[٥] ملاقطب، شرح مطالع في علم المنطق. ص٦

[٦] الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة. ص٢١

[٧] إخوان الصفا، الرسائل، ج١. ص٣٠٤

[٨] ابن سينا، جامع البدائع. ص٩٤

[٩] الساوى، البصائر. ص٤

[١٠] د. النشار، المنطق الصورى. ص٧

ثانيا: مكانة المنطق من الفلسفة:

أهمل أرسطو في تصنيفه للعلوم، تحديد مكان المنطق من الفلسفة، بينما أثار هذه المشكلة من بعده، المشائيون والرواقيون، فقرر أتباع المعلم الأول، أن المنطق أداة، أو آلة (أورجانون) للفيلسوف، في حين أن الرواقية صرحوا بأن المنطق أحد أجزاء الفلسفة الثلاثة الرئيسية. وإني أرى أن طبيعة المنطق الرواقي تقضي باعتباره جزءا من الفلسفة وأداة لها في الوقت نفسه، على الرغم من أن أصحابه لم يقولوا بهذا وذلك يرجع إلى سببين: أولهما أن المنطق من وجهة النظر الرواقية وسيلة لبلوغ علم الأخلاق. أما السبب الثاني فهو أن الرواقيين اهتموا في نظرية المعرفة، بالبحث عن مقياس أو محك للحقيقة، والغرض من هذا القياس، التميز بين الحق والباطل وبذلك شارك الرواقيون المشائين في البحث عن معيار الحقيقة، واختلفوا في أن الفريق الثاني قد اتخذ من هذا البحث غاية وحدا للمنطق، بينما اعتبره الرواقيون أحد مباحث المنطق فقط وأثبت الدكتور مدكور – في كتابه L'Organon – أن منطق أرسطو، قد حظى بمنزلة كبيرة عند الإسلاميين، وأنهم قد تأثروا بالفكرة المشائية عن المنطق التي تجعل منه آلة أو أداة. إلا أن الإسلاميين، قد أخذوا أيضا بالفكرة الرواقية المخالفة فإذا بهم يتأرجحون بين الفكرتين ويميلون تارة إلى الجانب المشائي البحت، ويمزجون طورا بين الجانبين إما في محاولة تلفيقية توفيقية، وإما غافلين عما بينهما من خلاف.

وقد أدرك مؤرخو العلوم الإسلامية القدماء مسألة الخلاف حول ما إذا كان المنطق جزءا من العلوم الفلسفية أم أداة لها، فيقول الخوارزمي(المتوفي ٣٨٧هـ) عن الفلسفة إنها "تنقسم قسمين: أحدهما الجزء النظري، والآخر الجزء العملي، ومنهم من جعل المنطق جزءا ثالثا غير هذين، ومنهم من جعله جزءا من أجزاء الجزء النظري، ومنهم من جعله آلة للفلسفة، ومنهم من جعله جزءا منها وآلة لها" [11]. ويميل الخوارزمي إلى الجانب الرواقي إذ يعتبر المنطق علما قائما بذاته، وذلك أن العلوم في نظره، كما يلاحظ جرديه وقنواتي، تنقسم إلى قسمين الأول يضم ستة أبواب تتكون من اثنين وخمسين فصلا، وهى علوم الشريعة، وتشمل علوم الفقه والكلام والنحو، والكتابة والشعر والعروض والأخبار . والقسم الثاني علوم العجم،

---

[11] الخوارزمي، مفاتيح العلوم. ص١٣٢، د. النشار، المنطق الصورى. ص٣٩

ويضم تسعة أبواب، فيها أحد وأربعين فصلا، وتشمل علـوم الفلسفة والمنطـق والطـب، والعدد، والهندسة، والنجوم، والموسيقى، والحيل، والكيمياء[١٢].

ويصور التهانوي (المتوفي في القرن ١٢هـ)أيضا النزاع حول طبيعة المنطـق فيفصل - كما يقول أستاذنا - في كتابه الممتاز "كشاف اصطلاحات الفنون" ما ذكـره الخوارزمي تفصيلا يقترب في جوهره، مما ذكره سـلفه، فيقـول: "اعلـم أنـهم اختلفـوا في أن المنطق من العلم أم لا، فمن قـال: إنـه ليس بعلم، فليس بحكمة عنـده، إذ ا الحكمة علم ، ومن قال: بأنه علم، اختلفوا في أنه مـن الحكمـة أم لا، والقـائلون بأنـه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بأنه مـن الحكمة النظرية جميعـا أم لا، بـل بعضـه منها وبعضه من العملية...." [١٣] ، ويرى التهانوى "أن المنطـق مـن العلـوم الآليـة، لأن المقصود منه تحصيل المجهول من العلوم .... ولذا قيل: المنطق آلـة قانونيـة، تعصـم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"[١٤].

ويورد صـاحب كتـاب "جـامع العلـم أو دسـتور العلمـاء" كـلام التهانوى عن اختلاف الناس حـول مكانـة المنطـق، بنصه[١٥]، كمـا لاحـظ أسـتاذنا، وينسـج حـاجي خليفة كلامه أيضا على هذا المنـوال [١٦]، ويعـرض كذلـك أسـعد بـن علـى بـن عثمـان البانيوى لهذه المسألة في رسالته المخطوطة في المنطق[١٧].

ويعرف المولوي (المتوفي عام ١٢٧٨هـ) في كتابه الهديـة السـعيدية الحكمـة بأنها، "علم بأحوال الموجـودات: أعيانـا كـانت أو معقـولات، علـى مـا هـى عليـه، في نفس الأمر، بقدر الطاقة البشرية"، ثـم يثير مسـألة منزلـة المنطـق مـن الفلسـفة، فيقـول: "ومن قيـد الموجـودات في تعريـف الحكمـة بالأعيـان، لم يعـد المنطـق مـن الحكمـة والحق إنه منها، والتقييد بالأعيان يخرج الفلسفة الأولى، أعني العلم الكلي، الذي هو قسم من الحكمة الإلهية، لأن العلم الكلي باحث عن الأمور العامة التي لا وجـود لها

---

[١٢] جردريه وقنواتى، فلسفة الفكر الدينى، جـ١. ص ١٩٦

[١٣] التهانوى، كشـاف اصطلاحـات الفنـون ص٥١- ٥٢، د. النشـار،المنطـق الصـورى ص٣٩، Jadaane L'Influence PP.101 -102

[١٤] التهانوى، كشاف. ص٤٧

[١٥] القاضى عبد النبى عبد الرسول، دستور العلماء، ج٣ ص ٣٢٥

[١٦] حاجى خليفة، كشف الظنون، ج٢. ص١٨٦٢

[١٧] د. النشار، المنطق الصورى. ص٤٠، مناهج البحث ص ١٩

في الأعيان ... فالصواب أن لا تقيد الموجودات في تعريف الحكمة بالأعيان ويقال: إن المنطق الباحث عن أحوال المعقولات كالكلية والذاتية.... إلى غير ذلك قسم من الحكمة "[١٨] والحكمة عند المولوى: إما نظرية أو عملية، والمنطق جزء من الحكمة النظرية[١٩]. وقد توفي المولوى قبل أن يتم كتابه، فأكمله من بعده ابنه ولكنه خالف والده في النظر إلى المنطق، فمال إلى الجانب المشائي، حيث قال "علم المنطق، الذي هو لها (أي للحكمة) أشبه شئ بالنحو للغة"[٢٠].

ولكن ما أهم مصادر الإسلاميين في معرفة هذه الآراء المختلفة عن طبيعة المنطق؟

بحث الدكتور جدعان هذه المسالة، وقرر أن، هذه الآراء، قد دخلت العالم الإسلامي في الغالب، على أيدي شراح أرسطو، كما كان كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس مصدراً هاماً، عرف المسلمون به تقسيم الرواقية الثلاثي للفلسفة[٢١]. ولم يشر الدكتور جدعان إلى أن أستاذنا قد بحث من قبل مسألة مصادر هذه الآراء، وإنه أيضاً أكد أن أهم المصادر هم الشراح المتأخرون، أمثال أمونيوس وسمبليقيوس وفيلوبونوس، والإسكندر الأفروديسي، ثم شخصية هامة هي شخصية إلياس أو داوود الأرمني، وأيضاً أوديموس، وقد انتقلت آراء هؤلاء إلى العالم الإسلامي، وشغل بها الشراح الإسلاميون بحيث كانوا يبدأون كتاباتهم عن المنطق ببحث مشهور هو: هل المنطق جزء من الفلسفة أو جزء سابق عليها؟ ومن الصعوبة تحديد فكرة ثابتة لهم عن طبيعة المنطق، بل تضطرب عندهم الفكرة اضطراباً شديداً[٢٢]. ويمكن القول إن هناك ثلاثة مواقف كانت سائدة في العالم الإسلامي: فأما الأول، فيجعل من المنطق، مدخلاً للفلسفة وأداة لها، وهو الموقف المشائي، وأما الثاني فإن المنطق فيه جزء من الفلسفة، وهذا موقف الرواقية، وأما الأخير، فإنه

---

[١٨] المولوى الحنفى الماتريدى، كتاب الهدية السعيدية فى الحكمة الطبيعية، ص ٣

[١٩] نفس المصدر ص٥

[٢٠] نفس المصدر، تكملة الكتاب. ص٣٢

[21] Jadaane, L'Influence PP. 100- 101

[٢٢] د. النشار، المنطق الصورى. ص٤٠-٤١

يجعل المنطق جزءا من الفلسفة وأداة لها في آن واحد، وهو الموقف الأكاديمي الحديث[٢٣].

وفيما يلي سأعرض لمواقف بعض المفكرين الإسلاميين من مسألة مكانة المنطق من الفلسفة.

وأبدأ بموقف الكندي، الذي زعم أن علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعيات، وهو أسفلها في الطبع والثالث علم الربوبية، وهو أعلاها في الطبع"[٢٤]، ويتبين في هذا النص - كما ينبه الشيخ مصطفى عبد الرازق- أن المنطق ليس جزءاً من الفلسفة في نظر الكندي. ولكن يلاحظ الدكتور جدعان، من ناحية أخرى، أن المنطق عند الكندي يمكن أن يكون جزءا من الفلسفة[٢٥]، ويؤيد ما لاحظه بالرجوع إلى رسالة الكندي " في كمية كتب أرسطوطاليس"، ويذكر الكندي في هذه الرسالة، أن المعلم الأول، قد ذهب إلى أن المتعلم يحتاج بعد علم الرياضيات، أن يطلع، على التوالي والترتيب، على أربعة أنواع من الكتب: أما أحد الأربعة فالمنطقيات، وأما النوع الثاني فالطبيعيات أما النوع الثالث ففيما كان مستغنيا عن الطبيعة قائما بذاته، غير محتاج إلى الأجسام فإنه يوجد مع الأجسام، مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة، وأما النوع الرابع ففيما يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها البتة"[٢٦]. وهكذا يمكن أن نرى الاتجاهين المتعارضين اتجاه المشائين واتجاه الرواقيين، وقد اجتمعا عند الكندي، دون أن يشعر بما بينهما من خلاف، أو على الأقل دون أن يشير في مؤلفاته التي وصلتنا إلى ذلك الخلاف.

ونجد عند الفارابي أيضا، الموقف غير المحدد من مسألة منزلة المنطق من الفلسفة فكما يقول أستاذنا، نراه يتخبط في بحث الموضوع، بحيث لا يعطي رأيا

---

[23] Jadaane. L'Influence, P. 106

[٢٤] ابن نباته، سرح العيون. ص٢٥٢، مصطفى عبد الرازق، تمهيد ص٤٨

[25] Jadaane. L'Influence, P. 102

[٢٦] د. أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، ج١. ص٣٦٤- ٣٦٥

ثابتا، فبينما يعتبر المنطق جزءا من الفلسفة في بعض مؤلفاته، يعتبره أداة في مؤلفاته الأخرى[٢٧].

وتبدو النزعة الرواقية واضحة في رسالته "الجمع بين رأيبى الحكيمين"، إذ يقرر فيها أن استقراء جزئيات صناعة الفلسفة، تبين أن موضوعات العلوم وموادها، لا تخلو من أن تكون: إما إلهية، وإما منطقية، وإما رياضية، وإما سياسية [٢٨]، وكذلك يردد نفس القول في رسالته "تحصيل السعادة" [٢٩]، ويغفل في هاتين الرسالتين الفكرة المشائية بأن المنطق آلة للفكر. أما في كتاب إحصاء فإن أبا نصر يقسم فيه العلوم - كما يلاحظ جرديبه وقنواتي - إلى خمسة علوم هى: علم اللسان وعلم المنطق، وعلم التعاليم (الرياضيات) وعلم الطبيعة والعلم الإلهى وأخيرا العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام[٣٠]. ويستفاد من هذا التصنيف للعلوم أن الفارابي أيضا في إحصاء العلوم قد اعتبر المنطق أحد العلوم الفلسفية، إلا أنه في الكتاب نفسه يقول عن صناعة المنطق "تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقلي وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات"[٣١]، ومن الواضح فى هذا النص أن المنطق آلة للعقل تهديه إلى الحقيقة، وبذلك تمتزج المشائية والرواقية على يدي صاحب إحصاء العلوم.

ويبتعد الفارابي عن الاتجاه الرواقي، ويصطنع المشائية البحتة، في رسالته "التنبيه على سبيل السعادة" إذ يقسم فيها الفلسفة إلى صنفين: نظرية وعملية فأما الفلسفة النظرية، فتضم في نظره ثلاثة أقسام: علم التعاليم (أى علوم العدد والهندسة والمناظر)، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، وأما الفلسفة العملية أو المدنية فتنقسم عنده إلى قسمين علم الأفعال الجميلة أى الأخلاق، وعلم الفلسفة

---

[٢٧] د. النشار، مناهج البحث. ص٢٠، المنطق الصورى. ص٤١، وكذلك: مصطفى عبد الرازق. تمهيد ص٥١- ٥٣، وكذلك: Jadaane, L' Influence PP. 102-103

[٢٨] الفارابى، الجمع بين رأيبى الحكيمين. ص د

[٢٩] الفارابى، تحصيل السعادة. ص٢٠- ٢١

[٣٠] جرديبه وقنوتى، فلسفة الفكر الدينى، ج١. ص١٨٧

[٣١] الفارابى، إحصاء العلوم. ص١١

السياسية[٣٢]. وهكذا لا يشير الفارابي في هذا التقسيم إلى مكان علم المنطق، فلا هو في الفلسفة النظرية، ولا في الفلسفة العملية، وكأنه يقرر أن المنطق ليس جزءا على الإطلاق من العلوم الفلسفية، ثم يؤكد بعد ذلك أن المنطق صناعة نستفيد بها قوة الذهن على إدراك الصواب وبها نقف على الحق والباطل[٣٣]، والمنطق بهذا المفهوم أداة أو آلة، وليس علما قائما بذاته.

وإذا انتقلنا إلى إخوان الصفا، وجدنا أيضا في رسائلهم الموقفين المتعارضين بالنسبة لمسألة مكانة المنطق في الفلسفة[٣٤]، فأول ما يلاحظ على هذه الرسائل كما يشير الأستاذان جرديه وقنواتي، أن للرياضيات والمنطق، مكانا محددا واضحا وهو الرسائل الأربع عشرة الأولى[٣٥]. ويضع إخوان الصفا، في الرسالة السابعة تصنيفا ثلاثيا للعلوم، وهو: العلوم الرياضية، والعلوم الشرعية الوضعية، والعلوم الفلسفية الحقيقية[٣٦]، ويقسمون العلوم الأخيرة – أى العلوم الفلسفية– إلى أربعة أنواع وهى: الرياضيات والمنطقيات والعلوم الطبيعية والإلهيات[٣٧]. وهكذا تأثر إخوان الصفا بوجهة النظر الرواقية في طبيعة المنطق، إلا أنهم لم يتخلصوا أيضا من سيطرة المشائية فخصصوا في رسائلهم فصلا عنوانه "في أن المنطق أداة الفيلسوف" قرروا فيه أن المنطق ميزان الفلسفة وهو أصح ميزان وأشرف أداة، من حيث أن الفلسفة هى أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة[٣٨].

---

[٣٢] الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة. ص٢١

[٣٣] الفارابى، التنبيه على سبيل السعادة. ص٢١

[٣٤] د. النشار، المنطق الصورى ص٤٢، كذلك: مصطفى عبد الرازق، تمهيد ص٥٥ وكذلك Jadaane, L'Influence. P. 103

[٣٥] جرديه وقنواتى، فلسفة الفكر الدينى، ج١. ص١٧٦

[٣٦] إخوان الصفا، الرسائل، ج١. ص١٩٤

[٣٧] نفس المصدر، ج١. ص١٣، ٣٤، ١٧٦

[٣٨] نفس المصدر، ج١. ص٣٠٤

أما ابن سينا فقد قبل أيضا الموقفين المتعارضين، أو اضطراب كأستاذه الفارابي في الأخذ بهما معا[٣٩]. فيبرز الاتجاه المشائي لديه في قصيدته المزدوجة في المنطق، حيث يقول فيها:

وفطرة الإنسان غير كافية ... في أن ينال الحق كالعلانية
ما لم يؤيد بحصول آلة ... واقية الفكر عن الضلالة

ثم يقول:

وهذه الآلة علم المنطق ... منه إلى جل العلوم يرتقي[٤٠]

ويتحدث ابن سينا في كتاب منطق المشرقيين عن "العلم الذي يطلب ليكون آلة" ثم يقول: "وقد جرت العادة في هذا الزمان، وفي هذه البلدان، أن يسمى علم المنطق"[٤١] ويتخذ الشيخ الرئيس نفس الموقف السابق في كتابه الإشارات والتنبيهات، إذ يقول في غرض المنطق: "المراد من المنطق، أن يكون عند الإنسان آلة قانونية، تعصمه مراعاتها، عن أن يضل في فكره"[٤٢]. ولئن بدأ ابن سينا في مؤلفاته السابقة مشائيا، فإنه يصطنع الرواقية في رسالته في أقسام العلوم العقلية"، فهو يقسم العلم الإلهي إلى خمسة أقسام أصلية "الأول منها: النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة.... والقسم الثاني: وهو النظر في الأصول والمبادئ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها، والقسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق ..... والقسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الأول .....والقسم الخامس: في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية"[٤٣].

ولعل الأثر الرواقي يبدو بصورة أوضح عند ابن سينا في كتابه النجاة (مختصر الشفاء) حيث قسمه ابن سينا إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول في الحكمة

---

[٣٩] د. النشار، المنطق الصورى. ص٤٢، مناهج البحث ص ٢٢، كذلك: مذكور فى مقدمته ص٥٢ لكتاب ابن سينا الشفاء، المنطق (المدخل) كذلك Jadaane, P. 103-104

[٤٠] ابن سينا، القصيدة المزدوجة. ص٣

[٤١] ابن سينا، منطق المشرقيين. ص٥

[٤٢] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول. ص١٧٦

[٤٣] ابن ينا، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. ص٧٦- ٧٧

المنطقية، والقسم الثاني في الحكمة الطبيعية، والقسم الأخير في الحكمة الإلهية، إلا أن ابن سينا يقرر أيضا في الكتاب ذاته أن نسبة المنطق إلى الرويةن كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، إلا أن الفطرة السليمة، ربما أغنت عن تعلم النحو والعروض "وليس شئ من الفطر الإنسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بأعداد هذه الآلة، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى"[٤٤]، وقد جمع أيضا ابن سينا بين الرأيين في الشفاء، فيعتبر المنطق مقدمة الفلسفة وجزءا منها في الوقت عينه، أى أن المنطق، في الشفاء علم وفن[٤٥]، وهذه محاولة للتوفيق بين المشائية والرواقية، وقد تأثر بهما فيما بعد، الشراح الإسلاميون المتأخرون، فالمنطق عند قطب الدين الشيرازي، هو "جزء من العلم المطلق، وآلة يتوصل بها إلى سائر العلوم النظرية والعملية، وهو لا يتوقف على آلة أخرى، لأن بعضه تنبيه و تذكير، وبعضه إفادة متسقة أى منتظمة"[٤٦].

ونتتقل الآن إلى أبي حامد الغزالي، لنتبين طبيعة المنطق في نظره، ونلاحظ أنه عرض للمنطق ومسائله في كتب، تدل عناوينها على أنه كان يعتبر المنطق آلة أو أداة على ما قرر المشائيون، ومن أمثلة هذه الكتب: محك النظر، والقسطاس المستقيم ومعيار العلم. ويصرح في كتابه مقاصد الفلاسفة بقوله: "فعلم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينا، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها"[٤٧].

إلا أن الغزالي عندما يكون بصدد تقسيم علوم الفلسفة- يقرر أن الفلسفة ليست علما برأسها، بل هى أربعة أجزاء: أحدهما الرياضيات، والثاني المنطقيات، والثالث الطبيعيات، والرابع الإلهيات[٤٨]. ويضيف في كتابه المنقذ من الضلال إلى هذه العلوم علمين آخرين من علوم الفلاسفة، فيقول: "اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه، ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية،

---

[٤٤] ابن سينا، النجاة. ص٥

[٤٥] د. النشار، المنطق الصورى. ص٤٢، كذلك د. مدكور مقدمة منطق الشفاء ص٥٤

[٤٦] قطب الدين الشيرازى، شرح حكمة الإشراق. ص٣٠

[٤٧] الغزالى، مقاصد الفلاسفة. ص٣٦

[٤٨] الغزالى، مقاصد. ص٣١، إحياء علوم الدين، ج١. ص٢١

وخلقية"[٤٩] ، ثم يعرض لآفة كل علم من هذه العلوم، حتى إذا ما بلغ منها المنطقيات فإنه يقول عنها ، إنها " النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها " [٥٠]، ولا يتحدث عن المنطق باعتباره آلة أو أداة. ومن المعروف أن الغزالي قد وضع المنقذ من الضلال في أخريات حياته، فهل يحق لنا القول بأن الغزالي بدأ مشائيا في مسألة مكانة المنطق من الفلسفة، ثم تسربت إليه النزعة الرواقية فجمع بين المشائية والرواقية، في مرحلة من حياته، وعندما بلغ مرحلة النضوج والاكتمال وهى المرحلة التي كتب فيها المنقذ، نضجت معه الفكرة الرواقية في الوقت الذي تلاشت فيه المشائية؟ أم أن الأمر لم يعدو أن يكون مجرد تقليد للغزالي ومتابعة منه لفلاسفة الإسلام في موقفهم المتردد؟

وقسم ابن ملكا (المتوفي علم ٥٤٧هـ) كتابه المعتبر في الحكمة إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول: يشتمل على العلوم المنطقية، والقسم الثاني على العلوم الطبيعية، والقسم الثالث يشتمل على علم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهى[٥١]. وقد كان صاحب المعتبر يعرف أن أرسطو وأفلاطون لم يذهبا هذا المذهب، فذكر أن الخلف اقتدى بالسلف المشهور مثل أرسطوطاليس وأفلاطون، فصنفوا العلوم ثلاثة أصناف: الطبيعي والرياضي والإلهى، أما المنطق فهو علم العلوم[٥٢]. ويشير في مكان آخر إلى هذا التقسيم الثلاثي للعلوم : الطبيعي، والرياضي والإلهى، ثم يقول: "وبحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات، إلا أنه لم يكن علما معروفا، في وقت ما انقسمت هذه القسمة"[٥٣].

ويلفت أستاذنا الأنظار إلى فقرة لابن خلدون، يؤرخ فيها للمنطق عند المتأخرين فيذهب إلى أن المناطقة المتأخرين، غيروا إصلاح المنطق، "ونظروا فيه، من حيث إنه فن برأسه، لا من حيث أنه آلة للعلوم، وطال الكلام فيه واتسع، وأول من فعل ذلك، الإمام فخر الدين بن الخطيب (الرازي)، ومن بعده أفضل

---

[٤٩] الغزالى، المنقذ من الضلال. ص ١٤٨

[٥٠] المنقذ، ص ١٥٠

[٥١] ابن ملكا، المعتبر، ج١. ص٤

[٥٢] نفس المصدر، ج١. ص٢٢٧

[٥٣] ابن ملكا، المعتبر، ج٣. ص٨

الخونجي " [54] ولكن من سوء الحظ، أن كتب هؤلاء المناطقة المتأخرين ليست جميعها تحت أيدينا ومن أمثلة هذه الكتب، كتاب كشف الأسرار للخونجى، الذي يذكره ابن خلدون، ويذكر أنه كتاب طويل، له بعض المختصرات. ثم يقرر ابن خلدون، أن كتب هؤلاء المناطقة المتأخرين ، تداولها المتعلمون، وانتفعوا بها، وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم[55]. وكأن كلام ابن خلدون، يعني أن النظرية الرواقية، في منزلة المنطق من الفلسفة قد سادت في كتابات المتأخرين، بينما تلاشت النظرية المشائية، عندما هجرت كتب المتقدمين، وهم الذين كانوا معتنقين لها.

ثالثا: نظرية المعرفة :

عرفنا أن الإدراك الحسي عند كريزيب، يقوم على أمرين: أولهما تأثير المحسوس في الحاسة، أى التغيير البدني الذي يقع في آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها، والثاني شعور المدرك بإدراكه، فهل تأثر الإسلاميون بهذه النظرية؟.

لقد تساءل الأستاذ على الغرابي، عما جعل أبا الهذيل العلاف يذهب إلى القول بأن الحواس الخمس أعراض، وأنها غير البدن على ما يروى الأشعري [56]؟ ثم يقول "وهل يمكن أن نقرب رأيه من رأى الرواقية في الإحساس؟" ويجيب عن ذلك قائلا : "إن أبا الهذيل، قد اخذ الشق الأول في تعريف الإحساس عند الرواقيين، لأنه تغير، والتغيير عرض، واستعمله في تعريف الحواس"[57]. وقد يكون العلاف قد تأثر فعلا بنظرية كريزيب في الإدراك الحسي، كما حاول أن يثبت ذلك الأستاذ الغرابي ،وقد لا يكون الأمر كذلك، وأنه يحمل الإشارة القصيرة التي أشار بها الأشعري إلي رأي العلاف في الحواس الخمس، من الأفكار فوق ما تحتمل، ويستخرج منها آراء، ربما لم تكون مقصودة.

إلا أنه مما لا شك فيه أن نظرية كريزيب في الإدراك الحسي، قد انتقلت، عن طريق جالينوس في الغالب، إلي العالم الإسلامي، ومما يؤيد ما أزعم، النص

---

[54] ابن خلدون، المقدمة. ص٣٣٩، د. النشار، المنطق الصورى. ص٤٢

[55] ابن خلدون، المقدمة. ص٣٣٩

[56] الأشعرى، مقالات، ج١. ص٣٣٩

[57] الغرابى، أبو الهذيل العلاف. ص ٨٥

الآتي من رسائل إخوان الصفا: "إن الحواس كلها آلات جسدانية، وأن الحس هو تغيير مزاج تلك الحواس، عند مباشرة المحسوسات لها، وأن الإحساس هو شعور القوي الحساسة، بتغيير تلك الأمزجة "[٥٨].

ولعل تشبيه زينون، انطباع المحسوسات في النفس، بانتقاش آثار الخاتم علي الشمع، هو الذى جعل إخوان الصفا يقولون: "وليس التذكر والتفكر شيئا سوي لمحات النفس ذاتها، ونظرها إلي جوهرها، ورؤيتها رسوم تلك المحسوسات مطبوعة في ذاتها كما ينطبع نقش الفص في الشمع المختوم"[٥٩]. وقد ذكر الفارابي– من قبل إخوان الصفا – هذا التشبيه ، فقال: "والإدراك يناسب الانتقاش، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم، حتي إذا طابقه عانقة معانقة ضامة، رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، وكذلك المدرك يكون أجنبيا عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته، عقد معه المعرفة كالحس، يأخذ من المحسوس صورة، يستودعها الذكر ، فيتمثل في الذكر، وإن غاب عن المحسوس"[٦٠]. ولكن يرجع الدكتور عثمان نجاتي نظرية الفارابي المذكورة إلى أرسطو الذي قال "إن عضو الحس يقبل صور المحسوسات، دون مادتها، كما يقبل الشمع صورة الخاتم، دون الحديد أو الذهب"[٦١].

وأنتقل الآن إلى مسألة التصور والتصديق التي شغلت جميع المناطقة الإسلاميين على اختلاف مشاربهم، وقد اختلف الباحثون في مصدر هذه المسألة، فأرجعها بعضهم إلي نظرية المعرفة عند الرواقية، مثال ذلك أن الدكتور عثمان أمين قرر أن تقسيم المسلمين المنطق إلى تصور وتصديق، قد يقابل ما يسميه أصحاب الرواق بالتصور (فانطاسيا)، وما يسمونه بالتسليم (سنجاتاتيزيس)[٦٢]. ولكني أحاذي أستاذي في القول بأن الإسلاميين قد استمدوا هذا التقسيم من الرواقيين، هي فكرة منقوضة من أساسها لسببين: أولهما: أن المنطق الرواقي منطق حسي اسمي، لا يعترف إلا بوجود الأشخاص، فهو ينكر قيام الماهيات علي الجنس والفصل، ولا يقبل فكرة

---

[٥٨] إخوان الصفا، الرسالة الرابعة من النفسانيات العقليات، الرسائل ج٣ ص٢٢٧

[٥٩] إخوان الصفا، الرسائل، ج٣ ص٨٥

[٦٠] الفارابي أ فصوص الحكم، المجموع. ص٢٢٩

[٦١] د. عثمان نجاتي، الإدراك الحسي عند ابن سينا. ص٤٦

[٦٢] د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية. ص٢٢٩

التعريف بالحد، وهذا الاتجاه يخالف جوهر نظرية التصور، كما يفهمها المشاؤون الإسلاميون. ثانياً: إن ما يحسم البحث في المسألة نهائياً، أننا نجد فكرة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، لدى أرسطو في بداية الفصل الثالث، من المقالة الثالثة من كتاب النفس، حيث يقول "إن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق"[٦٣].

وقد انتهى أيضاً الدكتور جدعان، من بحثه لهذه المسألة، إلى عين النتيجة التي انتهى إليها أستاذنا، فقرر أن التمييز بين التصور والتصديق، في العالم الاسلامي، لا يرجع إلى الرواقيين، ولكنه يتفق مع ما قال به أرسطو[٦٤]. إلا أن هذا الاتفاق في النتيجة، لا يعني أن الدكتور جدعان قد اخذ عن أستاذنا ما قرره في الطبعة الثانية من كتاب مناهج البحث، فالواقع انه لم يطلع إلا على طبعتين قديمتين من هذا الكتاب ومن كتاب المنطق الصوري، وكان الأستاذ في هاتين الطبعتين، قد أثار فقط مسألة احتمال تأثر المسلمين بالرواقيين، في فكرة التصور والتصديق[٦٥].

وينبغي أن أشير أيضاً إلى أن الدكتور مدكور، قد سبق أن قرر، أن التفرقة بين التصور والتصديق، ظهرت للمرة الأولى، في العالم الإسلامي، لدى الفارابي، وانه يعتقد أن الفارابي قد استمدها من أرسطو "الذى تنقسم في نظره المعارف إلى حدسيه وعقليه"[٦٦].

وبما يؤيد فكرة استبعاد التأثير الرواقي، في مسألة التصور والتصديق، أن التصور عند حكماء الإسلام، "إنما يحصل عندهم بالحد، الذى هو الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من الجنس والفصل"[٦٧]، ولهذا يقال عن التصور، انه العلم بذوات الأشياء، أما التصديق، فهو العلم بنسبة الذوات بعضها إلى بعض، بسلب أو إيجاب[٦٨]. وليس التصور بهذا المفهوم، هو التصور الرواقي، إذ

---

[٦٣] د. النشار، مناهج البحث. ص٢٥ – ٢٦.

(64) Jadaane, L'Influence, P. 108

[٦٥] د. النشار، مناهج البحث، طبعة ١٩٤٩، ص٢٣، المنطق الصوري، طبعة ١٩٥٥، ص٦٦.

(66) I. Madkour, L'Onganon d' Aristote, P. 54.

[٦٧] ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٩.

[٦٨] الغزالي، معيار العلم. ص٦٧، ص٢٦٥.

الأخير هو الإدراك الحسي، هو ذلك الأثر الذى تطبعه الأشياء الخارجية، فى أعضاء الحس، وليس هو العلم بماهيات الأشياء.

كما أن الرواقيين لم يقسموا التصورات - كما فعل المسلمون - إلى تصورات بديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، وتصورات كسبية، مثل تصورنا لمعنى الملك والجن، ولم يقسموا أيضا التصديقات إلى بديهية كقولنا أن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكسبية كقولنا الإله واحد[٦٩]، فالمعرفة بأسرها كسبية عند الرواقية وليس تصور الحرارة والبرودة عندهم إلا إدراكا حسيا، بل إن (معنى الحرارة) أو (معنى البرودة)، ليس من قبيل التصورات، فى المذهب الرواقى مطلقا، فلا وجود حقيقي بالمرة للحرارة والبرودة، وإنما الموجود هو الحار أو البارد.

وكذلك لا يبيح المذهب الرواقى الاسمى، القول بتصور (الإنسان)، بما يحمله من مفهوم كلى مجرد، فالتصور عند الرواقية لا يقع إلا على شخص إنساني معين كسقراط أو غيره، بينما اعتبر المشاؤون الإسلاميون، إن قول القائل (إنسان) أو (الحيوان الناطق المائت)، من قبيل التصورات[٧٠]، بل صرح بعضهم بان كل متصور، أما أن يكون جزئيا، وذلك إذا امتنع عن الشركة بين كثيرين كذات زيد وإما أن يكون المتصور كليا، إن لم يمتنع كمفهوم الإنسان[٧١].

ولكن مع ذلك، يمكن أن نجد عند الشراح الإسلاميين المتأخرين، مفهوما للتصور يقترب من المفهوم الرواقى له، وان شابته آثار ارسطوطالية، يقول صاحب تحرير القواعد المنطقية: "وأما التصور، فهو حصول صورة الشيء فى العقل، فليس معنى تصور الإنسان، إلا أن ترسم منه صورة فى العقل، بها يمتاز الإنسان عن غيره عند العقل، كما تثبت صورة الشيء فى المرآة، إلا أن المرآة لا يثبت فيها، إلا مثل المحسوسات، والنفس مرآة تنطبع فيها مثل المعقولات"[٧٢]. وهذا هو أيضا معنى التصور عند الساوى، أما التصديق عنده "فهو حكم الذهن بين معنيين متصورين بان إحداهما الآخر، أو ليس الاخر، واعتقاده صدق ذلك الحكم، أي مطابقة هذا التصور

---

[٦٩] فخر الدين الرازى، معالم أصول الدين بهامش المحصل. ص٤٠.

[٧٠] ابن سينا، منطق المشرقيين. ص٩.

[٧١] الجرجانى، الأصول المنطقية. ص٢٨٣.

[٧٢] تحرير القواعد المنطقية. ص٥.

في الذهن، للموجود الخارجي عن الذهن"[٧٣]، وهذا (التصديق) يقترب فليلا، من التصديق عند الرواقية، حيث قرروا أن التصديق يكون على حق، إذا طابق ما هو موجود في الخارج، ويقترب اكثر ما يسميه الخبيصي (بالتصور الساذج) من الرواقية إذ أنه "إدراك كل واحد من المحكوم عليه"[٧٤]، ويختفي عنده إدراك أو تصور الكليات، لان الخبيصي من أنصار المذهب الحسي، الذى ينكر وجود الكليات في الخارج[٧٥]وينسحب هذا القول أيضا على ملا قطب صاحب كتاب شرح مطالع[٧٦].

رابعا - الحسية التجريبية:

أثبت أفلاطون وجودا حقيقيا للكليات، ولم يستطع أرسطو أن يتخلص تماما من تأثير أستاذه، فأقام العلم على الكليات، ولكنه قرر أن الموجود الحقيقي هو الشخصي وسار الرواقيين في الاتجاه الذى بدأه أرسطو، فأنكروا أن يكون للمعقولات أو الصور الكلية وجود حقيقي في الخارج، وأوغلوا في هذا الاتجاه التجريبي، وتابعوا انتيستانس في مذهبه الاسمي - كما ذكرت - وقرروا أن العلم لا يخرج عن دائرة المحسوسات وان الماهية ليست بشيء على الإطلاق.

وننتقل الآن إلى العالم الإسلامي، لنتبين إلى أي حد شغلت هذه المسألة المفكرين والى أي اتجاه كانوا يميلون؟ لم يقبل الدكتور جدعان ما قرره الدكتور مدكور، من أن المسلمين لم يعرفوا مشكلة الكليات، كما رفض أيضا قول الدكتور مدكور بأنه ليس هناك في المؤلفات العربية القديمة، أي مؤلف يهتم بمسألة الكليات، ويرى الدكتور جدعان بحق انه ليس من الضروري أن تكون هناك مؤلفات مخصصة للمشكلة قيد البحث، حتى يقال أن هناك بالفعل مشكلة أثيرت، ثم يلفت أنظارنا إلى أن دار الكتب المصرية تحتفظ بمخطوط، يضم رسالة للشريف الجرجاني (المنوفى ٨١٦ هـ.) عنوانها "في تحقيق الكليات"[٧٧].

---

[٧٣] السوى، البصائر النصيرية. ص٤.

[٧٤] الخبيصي، شرح. ص٦.

[٧٥] الخبيصي، شرح. ص٢٩

[٧٦] ملا قطب، شرح مطالع. ص٧.

(77) Jadaane, L' Influence, PP. 123 – 124.

وأغلب الظن أن الإسلاميين قد عرفوا هذه المسألة من كتاب ايساغوجي، وقد أشرت فيما سبق، إلى أن فورفوريوس قد أثار في هذا الكتاب مشكلة وجود الأجناس والأنواع، وهل هي حقائق قائمة بذاتها، أو مجرد إدراكات ذهنية، ثم هل هي حسية أو غير حسية[٧٨].

وقد لاحظ الدكتور عثمان أمين، أن المتكلمين في الغالب، من أنصار المذهب الحسي في المعرفة، وانهم ذوو نزعة رواقية اسمية، ينكرون أن يكون للمعقولات وجود في الخارج[٧٩] ومما يؤيد هذا أن ابن تيميه يقول: "... فوجود الشيء في الخارج، عين ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم، كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام، واتباعهم، دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار"[٨٠]. بل أيضا كان بعض المعتزلة من أنصار المذهب الحسي فيقرر الدكتور أبو ريدة أن النظام ذو نزعة مادية حسية، تدور معظم آرائه حول أمور جسمانية محسوسة، وأنكر الأمور المجردة عن المحسوس، فليس الطول عنده إلا الطويل ولا العرض إلا العريض[٨١]، ومن الطبيعي أن تؤدي هذه النزعة بالنظام، إلى أن تكون الحواس وحدها عنده، هي المصادر الحقيقية للمعرفة، "حكى الجاحظ: إن النظام قال: إن النفس تدرك المحسوسات، من هذه الخروق، التي هي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وان الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه، وقد يعى لآفة تدخل عليه"[٨٢]. وقد تابع الجاحظ أستاذه في القول، بأن المعرفة تبدأ من فتوح الحواس الخمس، فقال "النفس هي المدركة من هذه الفتوح، ومن هذه الطرق"[٨٣]. فهل تأثر النظام، والجاحظ من بعده بالرواقية

---

[٧٨] د. بدوي، منطق أرسطو، جـ ٣ (ايساغوجي فورفوريوس). ص١٠٢١.

[٧٩] د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص٢٩٦، كذلك د. النشار مناهج البحث ص٤٢.

[٨٠] ابن تيميه، الرد على المنطقيين، ص٦٤.

[٨١] د. أبو ريدة، النظام. ص٤٧ – ٤٨.

[٨٢] الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ ٢. ص٣٣٩.

[٨٣] نفس المصدر، جـ ٢. ص٣٤ – ٣٤١.

في هذا المذهب المادي؟ سنرى فيما بعد ان النظام من اكثر المسلمين تأثراً بالرواقية، إلا أن الدكتور أبو ريدة قد حاول جاهداً أن يستبعد التأثير الرواقي الواضح في النظام، في شتى المسائل ومن بينها مسألة النزعة الحسية المادية، واستنكر محاولة هوروفيتز ردها إلى الرواقية[٨٤].

وإذا كان المتكلمون حسيين ماديين، فإن فلاسفة الإسلام، في الغالب، كانوا على خلاف ذلك، فلم يرتضوا بحصر الموجودات في دائرة المحسوسات، يقول الشيخ الرئيس" "اعلم أنه يغلب على أوهام الناس، أن الموجود هو المحسوس، وأن مالا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال"[٨٥].

قبل متفلسفة الإسلام وجود الكليات والمعقولات، على النحو الذى قبله أرسطو، فإن الوجود عند الكندى وجودان: "وجود حسي، ووجود عقلي، إذ الأشياء كلية وجزئية" ويعني الكندى بالكلى الأجناس والأنواع، ثم يقول: "وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسياً، بل تحت قوى من قوى النفس التامة، أعني الإنسانية، هي المسماة العقل الإنساني"، وليست الأنواع وما فوقها في نظر الكندى، مثلاً قائمة في المصورة، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة، بل هي حقائق وماهيات معقولة، "فأما كل معنى نوعى، وما فوق النوع، فليس متمثلاً للنفس لأن المثل كلها محسوسة، بل هو مصدق في النفس محقق متيقن بصدق الأوائل ..." ثم يقول الكندى: "وكل ما كان هيولانياً، فانه مثالي، يمثله الحس الكلي في النفس"[٨٦]. فالأشياء المادية الهيولانية، أو الأشياء الموجودة مع الهيولاني تمثل في النفس ويمكن إدراكها بالتالي، "فأما اللاتي لاهيولى لها ولا تقارن الهيولي، فليس تمثل في النفس بتة، ولا نظن أنها تمثل، وإنما نقر بها لما يوجب ذلك اضطرارياً"[٨٧].

أما الفارابي، فإنه أيضاً قد انتهى إلى الأرسطاليسية، كما قرر أستاذنا، فذهب إلى أن وجود الكليات، لا يكون إلا بوجود الأشخاص، إذ أن وجود الكليات

---

[٨٤] د. أبو ريده، النظام. ص٤٧، ص١٠٢.

[٨٥] ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني. ص٤٣٥.

[٨٦] د. ابو ريده، رسائل الكندى الفلسفية، جـ ١. ص١٠٧ – ١٠٨.

[٨٧] نفس المصدر ، جـ١. ص١٠٨-١٠٩.

وجود بالعرض، أي لا وجود للكليات بالفعل[88] وموقف الفارابى هذا يستفاد من إجابته عن سؤال وجه إليه "عن الأشياء العامية، كيف يكون وجودها؟ وعلى أي جهة؟ فقال: ما كان وجوده بالفعل، بوجود شيء آخر، فوجوده على القصد الثانى، فوجوده بالعرض، ووجود الأشياء العامية، أعنى الكليات، إنما يكون بوجود الأشخاص، فوجودها إذن بالعرض"[89]، ويذهب الأستاذ دى بورالى أن الكلى، فى نظر الفارابى، "لا يوجد وجودا عرضيا فى الأفراد الخارجية فحسب، بل يوجد وجودا حقيقيا فى الذهن، والعقل الإنسانى يستخرج الكلى من الجزيئات بطريق التجريد غير أن للكلى وجودا بذاته متقدما على وجود الجزيئات، وإذن ففلسفة الفارابى، تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية، وهى: الرأي القائل بأنْ الكلى سابق على الجزئى، والرأي القائل بأنه قائم به، والقائل بأنه بعده"[90] وهكذا لا يمكن أن نعد موقف الفارابى ثمرة المذهب الرواقى الاسمي.

وانتقل الآن إلى إخوان الصفا، وقد قال عنهم الدكتور مدكور إنهم "شاءوا أن يضيفوا إلى ألفاظ فورفوريوس، لفظا سادسا هو الشخص، ظنوا أنه فى حاجة إلى الشرح بدرجة لا تقل عن ألفاظ ايساغوجى"[91]. حقا أن فورفوريوس يذكر فى بداية كتابه أنه من الضرورى، فى دراسة مذهب أرسطوطاليس فى المقولات، أن يعرف خمسة ألفاظ هى: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام[92]. إلا أن هذا لا يعنى أن لفظ (الشخص)، لم يشرحه فورفوريوس فى كتابه، فالواقع - كما ذكرت أن فورفوريوس، قد تعرض بالشرح للفظ (الشخص)، وذكر أن الذى يوصف به هو بمنزلة سقراط، وذلك الأبيض الخ، وأشار إلى أن خواص الشخص لا يمكن أن توجد فى آخر غيره من الجزئيين، خلافا لما هو عام[93]، وعلى هذا الأساس، فإن فكرة (الشخص) التى نجدها لدى إخوان الصفا، ليست فكرة أضافوها على ألفاظ

---

[88] د. النشار، فيدون. ص٢٤٣.

[89] الفارابى، مسائل متفرقة. ص٦.

[90] دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ص٢٠٦-٢٠٧.

[91] د. مدكور، مقدمة منطق الشفاء، ص٥٠ وكذلك: دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ص١٦٧.

[92] د. بدوى، منطق ارسطو، جـ٣ (ايساغوجى) ص١٠٢١.

[93] نفس المصدر جـ. ص١٠٣٥.

ايساغوجي بل هي مستمدة منه، ومن المحتمل ان يكـون مؤلف ايساغوجي بدوره استمدها من الرواقية.

فذهب إخوان الصفا إلى أن غرض ما في ايساغوجي، هو معرفة معـاني ستة ألفاظ يستعملها الفلاسـفة في أقاويلها[٩٤]، وتنقسم هـذه الألفـاظ إلى طـائفتين، "ثلاثة منها دالات على الاعيان التي هي موصوفات، وثلاثة منها دالات على المعاني التي هي الصفات، فالألفاظ الثلاثة الدالات على الموصوفات، قولهم الشخص والجنس والنوع والثلاثة الدالات على الصفات، هي قولهم الفصل والخاصة والعرض" ويشرح إخوان الصفا معاني هذه الالفاظ، ويقولون عن (الشخص) أنه "كل لفظة يشار بها إلى موجود مفرد عن غيره من الموجـودات، مدرك بإحدى الحـواس، مثل قولك هذا الرجل، وهذه الدابة، وهذه الشجرة، وذاك الحائط، وذلك الحجر، ومـا يشاكل هذه الألفاظ المشار بها إلى شيء بعينه"[٩٥].

وتكشف الرسالة الثالثة عشر، عن اتجاه إخوان الصفا التجريبي، ففي معرض حديثهم عن المعلومات التي تحصل بطريق الاستقراء، يقولـون: "اعلم يا أخي بأن هذه المعلومات، تسمى أوائل في العقول، وإنما تحصل في نفـوس العقلاء، باستقراء الأمـور المحسوسة شيئا بعد شيء، وتصفحها جزءا بعد جزء، وتأملـها شـخصا بعـد شخص، فإذا وجدوا منها أشـخاصا كثيرة تشملها صفة واحـدة، حصلت في نفوسهم بهذا الاعتبار، أن كل ما كان من جنس تلك الأشخاص، أو من جنس ذلك الجزء هذا حكمه وان لم يكونـوا يشاهدون جميع أجزاء ذلك الجنس أو أشخاص ذلك النوع، مثال ذلك أن الصبي إذا ترعـرع واستوى،واخذ يتأمل أشخاص الحيوانات واحدا بعد واحد، يجدها كلها تحس وتتحرك، فيعلم عند ذلك، أن كل ما كان من جنسها هذا حكمه، وهكذا إذا تأمل كل جزء من الماء، أي جزء كان فوجده سيالا رطبا، وكل جزء من النار فوجده حارا محرقا، وكل حجر من الأحجـار، فوجده صلبا يابسا، علم عند ذلك أن كل مـا كـان من ذلك الجنس، فهذا حكمه، فبمثل هذا الاعتبار، تحصل المعلومات في أوائل العقول بطريق الحواس"[٩٦].

---

[٩٤] إخوان الصفا، الرسائل، جـ١ ص١٧٨.

[٩٥] نفس المصدر، جـ١ ص٢٧٩.

[٩٦] إخوان الصفا، الرسائل جـ١. ص٣١٤.

وتواجهنا مشكلة يصعب حسمها، إذا بحثنا عن المصدر الذى استمد منه إخوان الصفا، هذا المذهب التجريبى الواضح، إذ أن هناك ثلاثة احتمالات على الأقل أولها أن يكون أرسطو هو الذى ألهمهم هذا المذهب، أما الاحتمال الثانى أن تكون الرواقية مصدرا أخذ عنه إخوان الصفا النزعة التجريبية، كما اخذوا عنه كثيرا من آرائهم على نحو ما سنرى فيما بعد، وأخيرا من المحتمل أن يكون هذا الاتجاه ناشئا عن العلوم التجريبية التى اشتغل بها إخوان الصفا، واكثروا من الكتابة فيها، فى رسائلهم، وأعنى بهذه العلوم التجريبية الفلك والتنجيم والعرافة وغيرها، وارجح أن هذه الاحتمالات الثلاثة، قد تضافرت جميعا، فأثمرت هذا الموقف التجريبى لدى إخوان الصفا.

وأنكر معظم مفكرى الإسلام وجود الكليات فى الأعيان، فيقول ابن ملكا (المتوفى عام ٥٤٧هـ): "... فان الكلى معنى فى الذهن، تتصف به أشياء كثيرة موجودة فى الاعيان، او مقصورة فى الأذهان أيضا"[٩٧]، فالكليات إذن منسوخة من الوجوديات وترتب الكليات، فى الاذهان، من جهة عمومها وخصوصها، إلى أن ينتهي العموم إلى ما لا أعم منه، والخصوص إلى ما لا أخص منه، مثال ذلك أن نبدأ من زيد وعمرو إلى الإنسان، ومن الإنسان والفرس إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى النامى أو ذ النفس الخ[٩٨].

أما فخر الدين الرازى (المتوفى عام ٦٠٦ هـ) فلم يقبل ما قرره الفلاسفة، من أن الممكنات، ماهيتها غير وجوداتها، وانه يجوز تعرى الماهيات عن الوجود الخارجي، فإنا قد نعقل المثلث، وإن لم يكن له وجود فى الخارج[٩٩]. وقد أدى موقف الرازى هذا إلى أن يعتبره الدكتور عثمان أمين من أنصار المذهب الاسمي الرواقى حيث أنكر وجود الكلى، وقرر أن الماهية ليست بشيء[١٠٠]. إلا أن الدكتور جدعان رفض ما قرره الدكتور أمين رفضا تاما، فذهب إلى أن الرازى ليس اسميا، بل إن موقفه فى هذا الصدد، أرسطى بحت[١٠١]. وإزاء هذا النزاع بين الباحثين،

---

[٩٧] ابن ملكا، المعتبر، جـ٣. ص١٢.

[٩٨] نفس المصدر، جـ٣. ص١٣.

[٩٩] فخر الدين الرازى، المحصل، ص٣٧، كرادى فو، الغزالى. ص١١٧.

[١٠٠] د. عثمان امين، الفلسفة الرواقية، ص٢٩٧.

[101] Jadaane, L'Influence, PP. 128-129.

أجدني مضطرا إلى أن أعرض موقف الرازي، بصورة أكثر تفصيلا مما عرض كل منهما، لأتبين أيهما أقرب إلى الحقيقة.

يقـول فخـر الديـن الـرازي فـي المبـاحث المشـرقية: "إن الوجـود الذهني،يجب أن يكون مطابقا للوجـود الخارجي"[١٠٢]. إذن يمتنع عند الرازي أن نتصور مالا وجود له بل كل ما نتصوره، فله وجود غائب عنا[١٠٣]، ويقول عن المناطقة: "إن قولهم الفرس الموجود في الأشخاص، إما خاص وإما عام، باطل لأنا بينا أن الفرس، من حيث هو فرس، لا خاص ولا عام اى هذان غير داخلين فيه، واعلم انه حق أن يقال الحيوان، لا بشرط موجود في الخارج، وليس بحق أن يقال الحيوان بشرط لا شيء موجود في الخارج، لأنه بهذا الشرط يكون مجردا، والمجرد مما لا وجود له في الخارج، فالحيوان بشرط التجرد، وجوده ذهني، وبشرط العوارض الخارجية، له وجود في الخارج، وكلا الاعتبارين زائد على الحقيقة والمائية"[١٠٤].

فأثبت الرازي وجود الكليات في الذهن فقط، "لاستحالة حصول الكلي، في الأعيان"[١٠٥]، وإذن فالكليات في نظره مجردات، ليس لها وجود حقيقي في الخارج. ويسمى الرازي الوجود المجرد بالصورة العقلية، "والصورة العقلية يجب أن تكون مطابقة للأمر الخارجي، فإذا كانت الأجزاء متقدمة على تلك الحقيقة في أنفسها وحقائقها كان من عقلها لا بد وأن يعقل تقدمها على تلك الحقيقة، فإذن لابد وأن يعلم تقدم أجزاء الماهية المركبة عليها، وأيضا فكما يجب تصور تقدمها، يجب تقدم تصورها أيضا، لأن تلك الحقيقة، ليست إلا مجموع تلك الأمور، وحصول المجموع متأخر عن حصول الافراد، والعلم بالحقيقة لا يتحقق إلا عند حصولها في الذهن فإذن حصول المجموع في الذهن مسبق بحصول الأجزاء فيلزم أن يكون العلم بتلك الأجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع، فظهر من هذا أن الحقيقة المركبة، لابد أن يجتمع فيها هذه الأمور، وهي تأخرها في الخارج عن أجزائها وجودا وعدما وتأخرها في الذهن أيضا عن أجزائها وجودا وعدما، هذا إذا علقت

---

[١٠٢] الرازي، المباحث المشرقية، جـ١ ص١٥.

[١٠٣] الايجي، المواقف. ص٥٢.

[١٠٤] المباحث المشرقية، جـ١ ص٥٠-٥١.

[١٠٥] نفس المصدر ، جـ١ ص١٨.

الحقيقة من حيث هي ، فأما إذا علقت الحقيقة من قبل لوازمها، لم يجب أن يكون أجزاؤها معقولة معها، فضلا عن أن تعلقها سابقا على تعقل الحقيقة"[106].

ولعل النزعة الحسية التجريبية واضحة، في كلام الرازي هذا، حيث جعل العلم بالأجزاء سابقا على العلم بالماهية المركبة من هذه الأجزاء، وهذا ما قصده بقوله تلك الحقيقة ليست إلا مجموع تلك الأمور، ويعني الأمور الجزئية، ومن ثم كان حصول المجموع، أي حصول الماهية متأخر عن حصول الأفراد، والذهن يحصل على الأجزاء قبل حصوله على المجموع،ومن اجل ذلك كان العلم بالأجزاء سابقا على العلم بالمجموع، وهذا منطق مخالف تماما للمنطق الأرسطوطاليسي، الذي يبدأ بالقضية الكلية، ونصل عن طريق القياس، إلى جزئياتها، وهذا طريق عقيم، كما اثبت الرواقية والرازي، إذ أن في قضية الكلية مصادرة على المطلوب، من حيث أن المطلوب قد حصل علمه، قبل أن يحصل العلم بالقضية الكلية، ويلخص الرازي مذهبه بقوله "وبالجملة فجزء الحقيقة، لما كان سابقا عليها في الخارج والذهن سبقا عقليا كان لا محالة حاصلا عند تحققها، والحاصل يستغني عن محصل جديد"[107].

وبناء على موقف الرازي هذا، ترجح عندي كفة الدكتور عثمان امين، وتبرر لي أن أوافق على ما قرره بصدد الرازي، كما وافق من قبل أستاذنا على كلام الدكتور أمين[108] ومن الطبيعي أن تؤدي هذه النزعة الحسية التجريبية بالرازي إلى رفض المثل الأفلاطونية المجردة فأقام الدليل على بطلان القول بهذه المثل، وقال "إنا لو قدرنا إنسانا مجردا في الوجود الخارجي، لكان لا يخلو: إما أن يكون مشتركا بين الأشخاص المحسوسة أولا يكون كذلك، ومحال أن يكون مشتركا، لأن الإنسانية التي في عمرو، إن كانت بشخصها موجودة في زيد، كان ما يعرض لها في زيد من الصفات الغير الإضافية مثل السواد والبياض وغيرهما، موجودة لها، وهي في عمرو"[109]. ولكن لا يعني هذا الاتجاه أن الرازي قد استطاع أن يتخلص تماما من التأثير الأرسطي، فقبل التمييز بين الجنس والفصل العقليين، وقال: "اعلم أن

---

[106] المباحث المشرقية، جـ١، ص٥٤.

[107] المباحث المشرقية، ج١، ص٥٥.

[108] د. النشار، مناهج البحث، ص٤٢.

[109] المباحث المشرقية، جـ١. ص١١١-١١٢.

الجوهر، قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين، لا خارجيين، وذلك مثل العقول المفارقة والنفوس"[110].

وقد كان فخر الدين الرازي معاصرا للسهروردى الإشراقى (المتوفى عام ٥٨٨هـ) وقد دارت مساجلات بين الرجلين، وكانا تلميذين لشيخ واحد، هو مجد الدين الجيلى[111]، وقد اتفقا على إنكار وجود الكلى فى الخارج، وقرر الشيخ الإشراقى أن المعنى العام، أي الكلى لا يتحقق فى خارج الذهن، أي يمتنع حصوله فيه إذ لو تحقق الكلى، فى الخارج لكان له هوية متعينة متشخصة، يمتاز بها عن غيره من الماهيات الخارجية، ولا يتصور الشركة فى تلك الهوية، وإلا لما امتاز بها عن غيره، فصارت تلك الهوية شاخصة اى جزئية، وقد فرضت عامة أي كلية، وهذا محال[112].

وقرر ابن تيمية أن ما اسماه المناطقة بالماهية، أمر يعود إلى ما يقدر فى الأذهان لا إلى ما يتحقق فى الأعيان، فليست هناك ماهية ثابتة مطلقة، إذ ليس المقدر فى الأذهان يكون بحسب ما يقدره كل أحد فى ذهنه[113]، وقد اخطأ الأولون من أمثال فيثاغورس وأفلاطون، حينما ظنوا أن الماهية، التى جردوها عن جميع القيود السلبية والثبوتية، محققة فى الخارج على هذا التجريد، وعبثا قالوا إن (العدد) أو (المثل الأفلاطونية) لها وجود حقيقي، وقد تبعهم فى غلطهم الإسلاميون الذين يقولون: الإنسان من حيث هوهو، والوجود من حيث هوهو، والسواد من حيث هو هو، ونحو ذلك[114]، وقد قال المناطقة "إن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها"، ولكن ليس فى الأعيان ما يسمى بحقائق الأنواع المطلقة، التى هى ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات، وإنما تلك كلها أمور ثابتة فى الذهن لا خارج عنه، وقد يكون ما هو فى الذهن أوسع مما هو فى الأعيان، فمن الغلط العظيم التفريق بين الوجود والماهية، مع دعوى أن كليهما فى الخارج.

---

[110] نفس المصدر، جـ١. ص٦١.

[111] السهروردى الإشراقى، هياكل النور، مقدمة د. ابو ريان ص٩ طبع مصر ١٩٥٧.

[112] السهروردى، حكمة الاشراق ص١٧، قطب الدين الشيرازى، شرح حكمة الإشراق ص٤٩.

[113] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص٩.

[114] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص٣١٧.

ويحدد ابن تيمية معنى الماهية ومعنى الوجود بقوله: "إن ما يوجد فى الذهن يسمى ماهية وما يوجد فى الخارج يسمى وجودا"، ثم يقرر أن الفرق بين الماهية والوجود، فرق لفظى اصطلاحى فحسب، "فصار بحكم الاصطلاح، أكثر ما يطلق الماهية على ما في الذهن، ويطلق الوجود على ما فى الخارج"[١١٥] فتقال الماهية على "ما يرتسم فى النفس من الشيء"، ويقال الوجود على نفس ما يكون فى الخارج منه" أي أن لفظ الماهية يقصد به ما فى النفس والموجود فى الخارج، أما لفظ الوجود فالمراد به بيان ما فى النفس، والموجود فى الخارج[١١٦]، وعلى هذا الأساس كان من الباطل القول بان فى الخارج ذات ثابتة كماهية المثلث او غيره، وهى ليست موجودة[١١٧].

ويعرض ابن تيمية، فى رسالة الفرقان، أيضا مذهبه فى الكليات، فيقول: "وليس فى الخارج كلى، مع كونه كليا، وإنما يكون كليا فى الذهن، وإذا قدر فى الخارج كلى، فهو جزء من المعينات، وقائم بها، ليس هو متميزا قائما بنفسه"، ثم اعتبر ابن تيمية من أثبت الماهيات الكلية المجردة، مثل إنسانية مجردة، أو حيوانية مجردة ويدعى أنها قديمة أزلية على رأى من اثبت المثل الأفلاطونية، فانه فى خيال باطل وهذا الذى جعله مجردا هو مجرد فى الذهن، ليس فى الخارج كلى مجرد"[١١٨].

وتبدأ المعرفة كلها فى نظر ابن تيمية من الحواس، التى تدرك الجزئيات فحسب "إذ الحس لا يعلم إلا معينا، والعقل يدركه كليا مطلقا، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها، مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هى فى الأصل، إنما صارت فى ذهنه كلية عامة، بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها"[١١٩].

---

[١١٥] ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص٦٤-٦٥ وكذلك نقض المنطق المطبعة المحمدية ١٩٥١. ص١٩١.

[١١٦] الرد على المنطقيين، ص٦٧.

[١١٧] نفس المصدر، ص٣٤٧.

[١١٨] ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ١. ص١٥٤.

[١١٩] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص٣١٧.

ويستبعد ابن تيمية كل المعارف والعلوم التى لا تنبع من الحس، فكتب فصلا في "كون العلوم الفلسفية من المجربات"، أثبت فيه أن جميع ما عند الفلاسفة من العلوم العقلية والطبيعية، قائم على التجربة، بل حتى العلوم الفلكية، كعلم الهيئة الذى هو اعظم العلوم الرياضية العقلية عند أئمة الفلاسفة، كما أراد له أرسطو ذلك، حتى هذه العلوم – في نظر ابن تيمية – من المجربات، ذلك أن "العلم بأن بعض الافلاك فوق بعض علموه بكسوف الأعلى الأسفل، فلما رأوا القمر يكسف سائرها، استدلوا بذلك على أنه تحت الجميع، ولما رأوا زحل لا يكسف شيئا، والجميع يكسفه، استدلوا بذلك انه فوق الجميع"[120].

ذلك هو المذهب الحسى التجريبى لدى ابن تيمية، فمن أين استمده؟ يجيب عن هذا السؤال في حسم أستاذنا، بقوله: "من الرواقية عن طريق المتكلمين"[121] ويرى الدكتور جدعان، أن مذهب ابن تيمية هذا، هو مزيج من نظرية ارسطو، ونظرية الرواقيين، ويمكن أن نتبين آثار المشائية لدى ابن تيمية في تأكيده أن الكليات لا توجد كذلك إلا في الذهن، أما الاسمية الرواقية فتظهر في قوله بان الأفكار الكلية لا توجد في الواقع، وإنما لا يوجد في الواقع إلا الأفراد المحسوسين المتميز أحدهم عن الاخر، ولكن لم يقل ابن تيمية وسائر المتكلمين، كما ذهب الرواقيون، أن الكليات هي فقط أسماء أو أصوات[122]. وعلى ذلك لا يمكن القول بان ابن تيمية قد تابع الرواقية متابعة تامة في مذهبهم الاسمي.

ثم تابع جلال الدين السيوطى (المتوفى عام ٩١١ هـ) ابن تيمية في مذهبه الحسى التجريبى، فقال: "إن القضايا الحسية، لا تكون إلا جزئية، فنحن لو لم ندرك بالحس هذه النار، وهذه النار، لم ندرك أن كل نار محرقة، فإذا جعلنا هذه قضية كلية، وقلنا كل نار محرقة، لم يكن لنا طريق نعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينيا، إلا والعلم بذاك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى"[123]، ويعتقد صاحب صون المنطق والكلام، أن العلم بالجزئيات أسبق إلى فطرة الإنسان وأنه كلما قوى

---

(١٢٠) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص٣٨٨.

(١٢١) د. النشار، مناهج البحث. ص٢٣١.

(122) Jadaane, L'Influence, p. 130.

(١٢٣) السيوطى، صون المنطق والكلام، ص٢٢٧.

العقل، اتسعت الكليات، لأنها متوقفة عليه، ولا يجوز القول بأن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالانواع[124].

وقد ذهب أيضا ملا قطب الرانوى (المتوفى عام ٧٤٤هـ)، وهو من متأخرى المناطقة، فى كتابه شرح مطالع فى علم المنطق، إلى "أن الكلى الطبيعى، لا وجود له فى الخارج، وإنما الموجود فى الخارج هو الأشخاص"، وبرهن على ذلك بوجهين: الأول "إنه لو وجد الكلى الطبيعى فى الخارج، لكان إما نفس الجزيئات فى الخارج، أو جزء منها، أو خارج عنها" ثم أبطل جميع هذه الاحتمالات والوجه الثانى هو "أن الطبيعة الكلية، لو وجدت فى الأعيان، لكان الموجود فى الأعيان: إما مجرد الطبيعة، أو هى مع أمر آخر لا سبيل إلى الأول، وإلا لزم وجود الأمر الواحد بالشخص فى أمكنة مختلفة، واتصافه بصفات متضادة، ومن البين بطلانه" وبعد أن يثبت أنه ليس فى الوجود إلا الأشخاص، يثير ملا قطب مسألة الكليات، ومن ابن تحققت؟ فيقول إن "العقل ينتزع عن الأشخاص، صورا كلية مختلفة، تارة عن ذواتها، وأخرى عن الأعراض المكتنفة بها، بحسب استعدادات مختلفة، واعتبارات شتى، فليس لها وجود فى العقل"[125].

أما ابن خلدون، فقد قرر أن الإنسان، من دون سائر الحيوان، يتميز بادراك الكليات، وهى مجردة من المحسوسات، ويشرح تكوينها قائلا "ويحصل فى الخيال من الأشخاص المتفقة، صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهى الكلى، ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها فى بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما، باعتبار ما اتفقا فيه، ولا يزال يرتقى فى التجريد إلى الكل الذى لا يجد كليا آخر معه يوافقه، فيكون لأجل ذلك بسيطا، وهذا مثل ما يجرد من أشخاص الإنسان، صورة النوع المنطبقة عليها، ثم ينظر بينه وبين الحيوان، ويجرد صورة الجنس المنطبقة عليهما، ثم بينهما وبين النبات، إلى أن ينتهى إلى الجنس العالى، وهو الجوهر فلا يجد كليا يولفقه فى شيء، فيقف العقل هنالك عن التجريد"[126] ومذهب ابن خلدون هنا هو مزيج من المشائية والرواقية.

---

[124] نفس المصدر، ص٢٢٩.

[125] ملا قطب الرانوى، شرح مطالع فى المنطق. ص٥١.

[126] ابن خلدون، المقدمة. ص٢٣٨.

ولعل النزعة الحسية تبدو بصورة اكثر وضوحا فى رسالة الشريف الجرجانى (لمتوفى عام ٨١٦هـ) المخطوطة "فى تحقيق الكليات"، إذ اختص الجرجانى القاعدة الأولى فى رسالته بتحقيق مفهوم اشتراك الكلى بين الجزئيات، فأنكر على من حسب ان معنى اشتراك الماهية بين الكثيرين، إنها بعينها موجودة فيها، وابطل هذا الحسبان وليس وجود الكلى عنده مغايرا لوجود جزئياته، إذ الصورة العقلية، مطابقة لكل واحد من جزئياتها، والاشتراك هو المطابقة لأمور متعددة، ولا يحصل هذا الاشتراك للماهية إلا فى الذهن، إذ ليس فى الخارج ما هو بمشترك بين كثيرين، وللصورة العقلية اعتباران: فهى جزئية باعتبار ذاتها، أما باعتبار أنها صورة ومثال فهى كلية بشرط أنها لا تتأصل فى الوجود، ولا يكون لها وجود حقيقى. وتقضى مطابقة الصورة العقلية لجزئياتها، إنها إذا وجدت فى الخارج، كانت عين الأفراد، وأن الأفراد إذا وجدت فى الذهن، كانت هى الصورة العقلية ذاتها[١٢٧].

أما القاعدة الثانية، فهى فى تلخيص مفهومات الكلى الثلاثة، وقد تابع الجرجانى ابن سينا، فى الاعتقاد بأن الكلى يقال على أمور ثلاثة: الكلى الطبيعى، والكلى المنطقى، والكلى العقلى[١٢٨].

ويعرض الجرجانى فى القاعدة الثالثة، لمشكلة وجود الكلى فى الخارج، فيقول "كل موجود فى الخارج مشخص، ولا شيء من المشخص بمشترك بين كثيرين".

ويبحث الجرجانى فى القاعدة الرابعة، مسألة التقسيم الى جنس وفصل، وعرض لاختلاف الناس فى هذه المسألة على ثلاثة مذاهب – فأما المذهب الأول "فإن الجنس والفصل جزءان للنوع فى الخارج، متمايزان عنه بحسب الحقيقة والوجود، إلا أنه لا تمايز بينهما فى الجنس"، أما المذهب الثانى، فإن الجنس والفصل "جزءان متمايزان بحسب الذات، متحدان مع النوع فى الوجود، وهو مذهب أكثر المتأخرين" ويقول الجرجانى عن المذهب الثالث "إن النوع بسيط فى الخارج، والتركيب إنما هو فى العقل وهو مذهب أهل التحقيق"، ثم يسوق الأدلة على إبطال المذهبين الأولين ويستبقى المذهب الثالث، ويستنكر القول بأن

---

[١٢٧] الجرجانى، مخطوط رسالة فى تحقيق الكليات. ص٣٣.

[١٢٨] نفس المخطوط، ص٣٣-٣٤، ابن سينا، الشفاء، المدخل. ص٦٧.

الشخص في الخارج أمور متكثرة من النوع والأجناس العالية والمتوسطة والسافلة وفصولها، وإنما الحقيقة أن الشخص في الخارج أمر بسيط لا تركيب فيه، والعقل ينتزع منه صورا مترتبة بالعموم والخصوص، وفقا لاعتبارات مختلفة(١٢٩).

وقد أنكر الخبيصي وجود الكلي المنطقي والعقلي في الأعيان، فقال "وأما الكلي المنطقي والعقلي، فلم يثبت وجودهما في الخارج، والنظر فيه خارج عن الصناعة فلهذا اترك البحث عن وجودهما"(١٣٠).

أما مذهب الإمام الخطيب القزويني، في الكليات، فهو أيضا مذهب حسي تجريبي إذ يشرحه سعد الدين التفتزاني صاحب مختصر العلامة قائلا: "العقل يجرد الجزئي الحقيقي عن عوارضه المشخصة الخارجية، ينتزع منه المعنى الكلي: فيدركه، ويقرر أن "كل ما هو موجود في العقل، فلا بد له من تشخيص فيه، به يمتاز عن سائر المعقولات"(١٣١) ومن ناحية أخرى يشرح البناني أيضا مذهب القزويني، فيقول: "إن العقل شأنه إدراك الكليات، وإنما يتحقق كون المعنى كليا بتجريده عن المشخصات الخارجية" ففي قولنا زيد كاتب، وعمرو شاعر، يجرد زيدا وعمروا عن مشخصاتهما، وينتزع منهما معنى كليا، فنقول الإنسان كاتب، والإنسان شاعر(١٣٢).

وليست حقيقة الوجود عند صدر الدين الشيرازي، معنى جنسيا، ولا نوعيا، ولا كليا مطلقا، وإنما الموجودات هي هويات عينية ومتشخصات بذواتها، من غير أن توصف بالجنسية والنوعية، والعلم بها: إما أن يكون بما أسماه الشيرازي بالمشاهدة الحضورية، ويقصد بذلك المشاهدة الإشراقية الذوقية، وإما أن يكون العلم بالموجودات بطريق الاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، وهذا الطريق الثاني، في نظر الشيرازي يؤدي إلى معرفة ضعيفة(١٣٣).

والماهية متحدة مع الوجود في الواقع، ولكن العقل يحللهما، ويحكم بتقدم أحدهما – وهو الوجود – بحسب الواقع، فليس عند الشيرازي ثمة اختلاف

---

(١٢٩) نفس المخطوط، ص٣٤.

(١٣٠) الخبيصي، شرح. ص٢٩.

(١٣١) سعد الدين التفتزاني، مختصر العلامة على تلخيص المفتاح للقزويني، جـ٢. ص٧٢.

(١٣٢) نفس المصدر، جـ٢. ص٧٢ بالهامش.

(١٣٣) الشيرازي، الأسفار الاربعة، المجلد الأول، ص١٠-١١.

بين الماهية والوجود في الحقيقة، "بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهية ووجود، ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة، على الوجه المتصور سابقا"، ولقد أخطأ المشاؤون حينما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية، بأننا قد نعقل الماهية، ونشك في وجودها، ومن ثم كان الوجود زائدا على الماهية، وقد أصاب السهروردي في كتابه حكمة الإشراق، عندما أبطل زعمهم[١٣٤].

وقد ميز صاحب الأسفار الأربعة بين "الموجودات الحقيقية، التي هي هويات عينية موجودة بذاتها"، وبين "الموجودات الانتزاعية، التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج"[١٣٥]. وأن الماهية، ما لم توجد، لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهية فإذا لم توجد الماهية، فهي لا تكون شيئا من الأشياء مطلقا[١٣٦].

وكثيرا ما يردد الشيرازي قوله بأنه "ليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود، ثم العقل يتصور الماهية متحدة به، ويجد الماهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود"[١٣٧] ولنطرح الآن سؤالنا التقليدي: هل استمد الشيرازي هذا المذهب الحسي العقلي من الرواقيين، أم أنه قد توصل إليه بدون أن يعلم عن الرواقيين شيئا؟ إنني التقط من الأسفار الأربعة فقرة – وقد أشرت إليها في الباب السابق – تبين بما لا يدع مجالا للشك بان الرجل قد عرف رأي المشائين،كما عرف موقف الرواقيين، وأنه كما لاحظنا – قد مال إلى الأخيرين، وان حاول عبثا أن يزيل ما بين الفريقين من خلاف أو تناقض فيقول: "... فالحل ما ذكرناه: تصالح اتفاقي، إن ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول، الحكم بوجود هذه المعاني العامة، كالوجوب والإمكان والعلية والتقدم ونظائرها، وأنهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق، حيث قالوا: بأن نحو وجود هذه المعاني، إنما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك ما حققناه، وفي التحقيق وعند التفتيش، لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين"[١٣٨].

---

(١٣٤) نفس المصدر، المجلد الأول. ص١٣.

(١٣٥) نفس المصدر، المجلد الأول. ص١٤.

(١٣٦) نفس المصدر، المجلد الأول. ص١٦.

(١٣٧) الشيرازي، الأسفار الاربعة، المجلد الأول، ص٥٢.

(١٣٨) نفس المصدر، المجلد الأول ص١٨.

خامسا: التعريف:

يعرض أستاذنا لأقسام التعريف الشائعة بين الإسلاميين، وهي ثلاثة: الأول التعريف بالحد الحقيقي، وهذا التعريف يفيد ماهية الشيء والثاني التعريف بالحد اللفظي، وهذا لا يفيد الماهية، إنما يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد الذى يشير إليه، ويرجع هذان النوعان من التعريف إلى أرسطو. أما النوع الثالث من التعريف، فهو لا يوجد عند أرسطو، ذلك هو التعريف بالحد الرسمي أو الرسم، الذى وضعه جالينوس تحت تأثير الرواقية، لهذا فمن المرجح أن يكون الإسلاميون قد استمدوا فكرة التعريف بحسب الرسم من الرواقية[١٣٩].

ويؤكد أيضا الدكتور عثمان أمين، أن الرسم لم يكن له مكان فى منطق ارسطو، "ولكن الرواقيين أكثروا استعماله، كما استعمله بعد ذلك جالينوس، ولعل ما نجده عند جالينوس باسم أبو جرافي، هو الأصل فى اللفظ العربى الرسم"[١٤٠].

ويرجح كذلك الدكتور إبراهيم مدكور، أن يكون التعريف بالرسم أو بالخواص – ذلك التعريف الذى وضعه جالينوس متأثرا بالرواقية فى مقابل التعريف الأرسطى الذى يرمي الى التوصل للماهية – أقول يرجح الدكتور مدكور، أن يكون هذا التعريف، هو مصدر فكرة الرسم عند المسلمين، ويذكر أن ابن سينا قد قال بالرسم الجالينى بجانب الحد الأرسطى، وبحث ذلك بالتفصيل فى كتاباته المختلفة، وقد تبع ابن سينا جميع المناطقة العرب فى هذا التقسيم للتعريف[١٤١].

أما الدكتور جدعان، فإنه قد بحث مسألة التعريفات عند المسلمين، ولكنه فى الحقيقة لم يفعل شيئا سوى تأكيد القول بأن جالينوس قد استمد فكرة الرسم من الرواقية ثم استمد المناطقة الإسلاميون بدورهم هذه الفكرة من جالينوس، إذ أن رسائله المنطقية كانت معروفة فى العالم الإسلامي[١٤٢]، إلا أن الدكتور جدعان لم يتتبع فكرة الرسم عند المفكرين الإسلاميين ولم يبحث عمن تأثر بها، وهذا ما أنوي القيام به الآن:

---

[١٣٩] د. النشار، مناهج البحث. ص٤٩–٥٠.

[١٤٠] د. عثمان امين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٩٩– ٣٠٠.

(141) Madkour, L'Onganon, PP. 119-120, P. 269.
(142) Jadaane, L'Influence, PP. 115-117.

لقد أشرت منذ قليل إلى أن الدكتور مدكور قد ذكر أن ابـن سـينا قـال بالرسم، إلا أن إخوان الصفا فـي الحقيقة، قد عرفـوا من قبل ابن سينا، الفرق بين الحد والرسم فذهبوا إلى أن الأول مأخوذ من الأشياء التـي يتركب المحدود منها، أما الرسم فهو مأخوذ من الصفات المختصة بالمرسوم، والفرق الآخر، هو أن الحد يفيد جوهر الشيء المحدود، ويميزه عما سواه، ولكن الرسم لا يخبر عن جوهر الشيء، وإنما يميز المرسوم عما سواه فحسب(١٤٣).

أما الشيخ الرئيس، فذهب إلى أن الرسم هو قول مميز، ليس فيه فصل، بل مؤلف من أعراض الشيء وخواصه، كقولنا للبشر في رسمه، حي عريض الظفر، منتصب القامة، ضاحك بالطبع أو قولنا للمثلث إنه الشكل الذى له ثلاث زوايا، ويرى ابن سينا انه يجب أن تكون الخواص والأعراض التي يقوم عليها الرسم واضحة بينه، ولا تكون غامضة أو غير مفهومة إلا للخاصة، ومثال ذلك أنه من الخطأ تعريف المثلث بأنه الشكل الذى زواياه مثل القائمتين، فههنا استخدام لخصائص لا يعرفها سوى المهندسون(١٤٤).

وقد ميز أيضا جابر بن حيان بين الرسم والحد، فقال "الرسم بالخاصية، والحد بالجنس والفصول"، إلا أنه لا يلبث أن يطلق على الرسم اسما واحدا، وهو الحد، إذ كان الرسم تابعا عنده للحد ومشبها به(١٤٥)، وقد تكلم جابر عن الخواص(١٤٦) إذ أنها تناسبه وهو رجل العلم التجريبي، كما كان الرواقيون كذلك من قبل.

تبين لنا مما سبق أن شيوخ متفلسفة الإسلام قد قبلوا فكرة التعريف بالرسم، وقد قبلوا أيضا إلى جانب الرسم الحد الارسطاليسي، أما المتكلمون فقد طرحوا الحد واستبقوا التعريف الرواقي وحده، وقد أدرك أبو حامد الغزالي استعصاء الحد وعسره على القوة البشرية وقال: "اكتفى المتكلمون بالمميز، فقالوا: الحد هو القول الجامع المانع، ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص، فيقال

(١٤٣) إخوان الصفا، الرسائل، جـ١. ص١٧٣.

(١٤٤) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الأول ص٢٥٥، كذلك القصيدة المزدوجة

(١٤٥) بول كراوس، مختار رسائل جابر بن حيان. ص١١٤.

(١٤٦) نفس المصدر، ص٧٣.

في حد الفرس: إنه الصهال، وفي الإنسان: إنه الضحاك، وفي الكلب: إنه النباح، وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود"[147].

ويؤكد أيضا ابن تيمية أن جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين، يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، وليس الغرض منه "تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، اتباع ارسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم، تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم"[148]. ثم يقول: "وهذا مشهور في كتب أهل النظر، في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين، من أهل الإثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي اسحق، وأبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، وأبي الميمون النسفي الحنفي (ولعله أبو المعين ميمون بن محكول النسفي، صاحب تبصره الأدلة، المتوفى سنة ٥٠٨هـ) وغيرهم، وقبلهم أبو علي، وأبو هاشم، وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن النوبخت، والموسوي، والطوسي، وغيرهم من شيوخ الشيعة وكذلك محمد بن الهيصم، وغيره من شيوخ الكرامية، فإنهم إذا تكلموا في الحد، قالوا إن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه"[149].

وقال إمام الحرمين "القصد من التحديد، في اصطلاح المتكلمين، التعرض لخاصة الشيء، وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه، وبين غيره"[150].

وإذا انتقلنا إلى المفكرين المتأخرين في العالم الإسلامي، وجدنا السهروردي الإشراقي يضع في القرن السادس الهجري، "قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات"، ذكر فيها أن المشائين، قد سلموا بأن الشيء، يذكر في حده الذاتي العام والخاص، ومعنى ذلك أن الحد المشائي، كما عرفه السهروردي يتكون من الجنس والفصل، إذ أنه يعرف الجنس بأنه "الذاتي العام، الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر"، أما الذاتي الخاص، فهو الفصل.

---

[147] الغزالي، معيار العلم، ص٢٨٣.

[148] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص١٤.

[149] ابن تيمية، الرد على النطقيين. ص١٥.

[150] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص١٦.

كما سلم المشاءون بأن المجهول، لا يتوصل اليه، الا من المعلوم، ومن هذه الزاوية، أقام السهروردى، نقده للمشائية، من حيث أن الذاتى الخاص، أي الفصل هو ما يتكون من الصفات التى تميز طائفة من الأفراد، عن طائفة أخرى تشترك معها فى الصفات الذاتية العامة أو الجنس، ويلزم من هذا، ألا توجد الصفات الذاتية الخاصة، إلا فى فصل واحد بعينه، إذ كيف توجد هذه الصفات، فى فصل آخر وتبقى مع ذلك خاصته؟ وهذا معنى قوله "الذاتى الخاص للشيء"، ليس بمعهود لمن يجهله في موضوع آخر، فإنه إن عهد فى غيره، لا يكون خاصا به"، أما إذا كانت هذه الصفات الخاصة ليست بظاهرة للحس، وليست موجودة فى فصل آخر، كانت بالتالى مجهولة، ومن ثم استحال التعريف بها.

هذا فيما يختص بالأمور الذاتية الخاصة، أما إذا عرف الشيء الخاص، بالأمور العامة، دون الأمور التى تخصه، فلا يكون هذا تعريفا له، إذ أن الأمور العامة تجمعه، كما تجمع سائر الأشياء التى من نفس جنسه.

وبعد أن هدم السهروردى التعريف المشائى، قرر أن الطريق الحقيقى، الذى ينبغى العود إليه، هو إما إلى أمور محسوسة، يتم بها التعريف، وإما إلى طريق آخر، يتحدث عن كنهه فيما بعد، ذلك هو طريق الكشف العيان[١٥١].

وفى فصل آخر عن "التعريف وشرايطه"، يذكر صاحب حكمة الاشراق، أن الشيء إذا عرف لمن لا يعرف، فينبغى أن يكون التعريف بأمور تخصه، إما لتخصيص الآحاد أو لتخصيص البعض، أو للاجتماع، ولا بد أن يكون التعريف، بأظهر من الشيء، لا بمثله ولا بأخفى منه، ولا بما هو داخل فيه[١٥٢]، ويشرح أستاذنا هذه الأنواع الثلاثة للتعريف عند السهروردى، فى ضوء شرح القطب الشيرازى على حكمة الإشراق، ويقرر أن النوع الأخير من التعاريف، وهو المقصود بعبارة (أو للاجتماع)، يعتبره السهروردى أكمل أنواعها، ويعتبر الشارح هذا التعريف رسما ناقصا، لأنه بالخاصة المركبة أى أن اختصاصه إنما يحصل بالتركيب، فنقول فى

---

[١٥١] السهروردى، حكمة الإشراق. ص٢٠-٢١، د. النشار، مناهج البحث ص٣٢٦-٣٢٧.

[١٥٢] السهروردى، حكمة الإشراق، ص١٨-١٩.

تعريف الخفاش، إنه طائر ولود... وكل واحد من هذين الامرين – أى أنه طائر وأنه ولود – أعم من الخفاش، ومجموعهما يختص به[153].

أما فخر الدين الرازى، الذى كان معاصرا للسهروردى، فقد قال: "إن تعريف الماهية: إما أن يكون بنفسها، أو بما يكون داخلا فيها، أو بما يكون خارجا عنها، أو بما يتركب من الأخيرين"[154]. ثم يقرر أنه من المحال تعريفها بنفسها، أو بالأمور الداخلة فيها، لذلك فإن التعريف عنده، لا يكون إلا بالأمور الخارجية، وذلك هو الرسم الناقص، أو ما يتركب من الداخل والخارج، وهو الرسم"[155].

وذهب السكاكى (المتوفى عام ٦٢٦هـ) فى كتابه مفتاح العلوم، إلى أن الحد هو "تعريف الشيء بأجزائه، أو بلوازمه، أو بما يتركب منهما"، ثم يقول "إن الحقيقة إذا عرفت بجميع اجزائها، سمى حدا تاما، وهو أتم التعريفات، وإذا عرفت ببعض اجزائها، سمى حدا ناقصا، وإذا عرفت بلوازمها، سمى رسما ناقصا، وإذا عرفت بما يتركب من أجزاء ولوازم، سمى رسما تاما"[156].

وقرر الساوى أن الحد لا يمكن اكتسابه بالبرهان، لأنه يقتضى أن يكون بين المحدود وبين الحد ثمة وسط، ولابد أن يكون هذا الوسط، مساويا للطرفين، لكى يستقيم القياس، والمساوى للمحدود، يقتضى أن يتضمنه جنس اعم، ثم يبطل الساوى فكرة أن الحد يكتسب بالبرهان والقسمة، ويقول "طريق اقتناص الحد، هو طريق التركيب، وذلك بأن نعمد إلى الأشخاص التى لا تنقسم من جملة المحدود"[157]، وهذا الطريق، فيما يبدو، هو طريق الاستقراء الذى يقوم عليه الرسم.

وأشير أخيرا إلى أن الجرجانى صاحب التعريفات، قد ذكر (الرسم الناقص) وقال إنه "ما يكون بالخاصية وحدها، أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالجسم الضاحك، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة كقولنا فى

---

[153] الشيرازى، شرح حكمة الاشراق. ص٥٢-٥٦، د. النشار، مناهج البحث ص٣٢٨.

[154] الرازى، محصل أفكار. ص٤.

[155] نفس المصدر، ص٥.

[156] السكاكى، كتاب مفتاح العلوم. ص١٨٣.

[157] الساوى، البصائر النصيرية، ص١٦٩-١٧٣.

تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه، عريض الأظافر، بادى البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع"[١٥٨].

وهكذا يتبين لنا، أن فكرة التعريف بالرسم، قد قامت بدور كبير، لا يقل عن الدور الذى قامت به فكرة الحد الأرسطوطاليسى فى العالم الإسلامي، بل إن الرسم الرواقى قد طغى فى أحيان كثيرة، على نحو ما رأينا لدى المتكلمين على اختلاف فرقهم.

سادسا - القضايا والأقيسة الشرطية:

اهتم الرواقيون - كما أسلفت - بالأقيسة الشرطية والاستثنائية، تلك الأقيسة التى تميز منطقهم عن المنطق الأرسطى، ويذهب الدكتور مدكور إلى أن ابن سينا لم يتردد فى أن يأخذ عن الرواقيين وثيوفراسطس واوديموس، الأقيسة الشرطية والاستثنائية، ولم يدرك الفوارق المدرسية، ولم يحفل بالتسلسل التاريخى، فارجع هذه الأقيسة إلى أرسطو وكثيرا ما طغت شخصية المعلم الأول على غيره، فنسب إليه ما ليس من صنعه، وإن كان ابن سينا يشير فقط إلى أنه وقع فى يده "كتاب فى الشرطيات" ينسب إلى الاسكندر الافروديسى، ويرجح أنه منحول[١٥٩].

وقد تابع أغلب الشراح الإسلاميون أبا على بن سينا، فى الاعتقاد الخاطئ بأن القضايا الشرطية، ترجع إلى أرسطو، ولكن يوجه أستاذنا الأنظار إلى اثنين من مفكرى الإسلام، هما أبو البركات البغدادى، والقطب الشيرازى، فقد تنبها إلى أن أرسطو لم يذكر القضايا الشرطية[١٦٠]. فيذهب الأول فى كتابه المعتبر إلى أن أرسطوطاليس ألغى ذكر القضايا الشرطية فى كتابه "فى المقاييس" وذلك إما لقلة فائدتها فى العلوم أو لاعتماده على أن الأذهان التى عرفت الحمليات تنتهى منها إليها فتعرفها، ويشير أبو البركات البغدادى إلى أن المتأخرين زعموا أن أرسطوطاليس، صنف فى هذه القضايا كتابا خاصا، ولم ينقل إلى العربية، "وهو

---

[١٥٨] الجرجانى، التعريفات. ص٩٨.

[١٥٩] ابن سينا، الشفاء، جـ٤ (القياس) مقدمة د. مدكور ص٤، ١٨ وكذلك L'Organon, P.203& P.215

وكذلك د. النشار، مناهج البحث ص٥٣ وكذلك: Jadaane, PP. 117-121.

[١٦٠] د. النشار، مناهج البحث. ص٥٤-٥٥.

تخمين لا حقيقة له"[١٦١]. ويذهب أيضا شارح حكمة الإشراق إلى أن المتأخرين قد زادوا على منطق ارسطو، المتصلات والاقترانات الشرطية[١٦٢].

ويبدو أن ابن سينا قد تردد فى فهمه للعلاقة بين القضية الشرطية والقضية الحملية فيذهب تارة إلى أن "جميع القضايا المتصلة، بل والمنفصلة، فإنها يمكن أن ترد إلى الحمليات"[١٦٣]. وتارة أخرى يدرك أن القياس الشرطى من طبيعة مختلفة عن القياس الارسطى الحملى، فيقول "لكن الشرطيات لا تنتج عن الحمليات"[١٦٤]، وإنما القضية الشرطية عنده، تشارك الحملية" فى أن هناك حكما بنسبة جزء إلى جزء، وتخالفها فى هيئة ذلك الحكم".

والأقيسة الشرطية، تختلف فيما بينها فى هذه النسبة، "فتكون النسبة الإيجابية فى بعضها على سبيل المتابعة، وفى بعضها على سبيل المعاندة"، وتكون هذه النسبة أو الارتباط الموجب على سبيل الإتباع - أى الاتصال - فى مثل قولنا فى القضيتين الموجبتين: "إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود"، ويكون هذا الارتباط أو النسبة على سبيل العناد - أى الانفصال - "إذا قلت: إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا"، ثم يشرع الشيخ الرئيس فى اقتصاص ما قيل فى أمر الاتصال والعناد، ويبين أن المفكرين قد "قالوا: إن الاتصال منه تام، ومنه غير تام، وكذلك العناد منه تام، ومنه غير تام"[١٦٥].

ونلاحظ هنا، أن القياس الأول عند ابن سينا، هو بعينه القياس الأول عند الرواقية، ذلك القياس الذى مقدمته الكبرى شرطية متصلة، بل إن المثل الذى ذكره ابن سينا" إن كانت الشمس طالعة .. الخ هو نفسه مثال الرواقية، أما القياس على سبيل العناد عند ابن سينا، فهو القياس الرواقى الثانى، الذى مقدمته الكبرى شرطية منفصلة وتعبر عن مبدأ التناقض. أما القياس الثالث عند الرواقية، وهو الذى فى مقدمته الكبرى تقابل بالتضاد أو بالتناقض، فقد عرفه ابن سينا أيضا، إذ يقول عن

---

[١٦١] البركات البغدادى، المعتبر، جـ١ ص١٥٥.

[١٦٢] الشيرازى، شرح حكمة الإشراق. ص٣٠.

[١٦٣] ابن سينا، الشفاء، جـ٤ القياس. ص٢٥٦.

[١٦٤] ابن سينا، الشفاء(القياس) جـ٤. ص٢٣١.

[١٦٥] نفس المصدر، ص ٢٣٣.

المناطقة، "وقد يدخلون في المنفصلات قضايا مثل هذه: زيد إما أن لا يكون نباتا، وإما أن لا يكون حيوانا، وزيد إما أن لا يكتب، أو يكون يحرك يده"[١٦٦].

والقياس الشرطى الرابع عند الرواقية هو قياس قضيته الكبرى سببية، وهذا النوع أيضا قد أدركه ابن سبنا فى شرحه للاتباع الذى فى الاتصال - أى القياس الأول، ففى مثال: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود: "وضع الشمس طالعة، يلزمه فى الوجود وفى العقل أن يكون النهار موجودا. وهذا اللزوم ربما كان علة لوجود الثانى كما فى هذا المثال، وربما كان معلولا غير مفارق، كما لو قلنا: إن كان النهار موجودا، فالشمس طالعة، وربما كان مضايقا، وربما كان كل واحد منهما معلول علة الآخر، وكان معلولى أمر واحد، يلزمانه معا: مثل الرعد والبرق لحركة الريح فى السحاب"[١٦٧].

ويذهب ابن سينا - كما ذهب الرواقيون من قبل - إلى أن فى اللغة ألفاظا يقوم عليها هذا القياس الشرطى، فيقول: "ولكن ههنا حروف شرط فى الشرطيات المتصلة تدل على النحو المذكور من اللزوم (فى إتباع التالى لمقدمه)، وحروف أخرى لا تدل عليه، فالتى تدل عليه لفظة إن يضرب الأمثال ليبين أن لفظة: (إن) شديدة القوة فى الدلالة على اللزوم، و(متى) ضعيفة فى ذلك، و(إذا) كالمتوسطة، ولفظة (إذا كان كذا، كان كذا)، لا تدل على اللزوم البتة. وكذلك لفظة (كلما) لا تدل أيضا على اللزوم، ولفظة (لما) إذ تقول: "لما كان كذا، كان كذا، تصلح للأمرين ولا توجب أحدهما"[١٦٨] ويستطرد ابن سينا فى فحصه ودراسته لألفاظ اللغة، من حيث هى وسائل أو أدوات للقياس الشرطى، فلفظة (إما) عنده تدل على العناد أى القياس الشرطى المنفصل، "ولفظة (إما) تستعمل باشتراك الاسم على وجود ثلاثة"[١٦٩]. يشرحها الشيخ الرئيس بالتفصيل، وقد بينا فيما سبق، أن المنطق الأرسطوطاليسى لم يكن ليحفل بمثل هذه الألفاظ.

---

[١٦٦] ابن سينا، الشفاء (القياس)، ص ٢٣٣.

[١٦٧] نفس المصدر والصفحة.

[١٦٨] نفس المصدر، جـ٤، ص ٢٣٥.

[١٦٩] نفس المصدر، ص ٢٤٢.

وعلى الرغم من أن ابن سينا، الذى اشتهر بدراساته الطبية التجريبية، قد ناسبه فى منطقه القياس الرواقى المعبر عن روح قوم اشتغلوا بالطب والتنجيم والعرافة، إلا أنه لم يستطع التخلص من تأثير أرسطو الذى لم يقبل فى منطقه، سوى القضايا الكلية، من أجل ذلك زعم ابن سينا أن القضية الشرطية المتصلة والمنفصلة كلاهما، قضية كلية وأنكر أن يكون القياس الشرطى جزئيا أو فى وضع مخصوص، بل كليا[١٧٠].

ولعل تأثر ابن سينا بالمعلم الأول، قد جعله يمزج بين القياس الشرطى، والقياس الحملى فكتب فى القياسات المؤلفة من الحملية والشرطية[١٧٢].

وقد عرف ابن سينا أن القضايا الشرطية تنتسب إلى منطق القضايا، الذى ابتكره الرواقيون، والذى يختلف تماما عن منطق الحدود، وإليه تنتمى القضية الحملية الأرسطوطاليسية، وقد ذكرنا أن هذه التفرقة بين منطق الحدود ومنطق القضايا لم تكتشف أهميتها إلا فى العصر الحديث على يدى المنطقى فريجه فى نهاية القرن التاسع عشر. يقول ابن سينا عن القضية الشرطية المتصلة: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإنك إن فصلت هذه النسبة انحل إلى قولك: الشمس طالعة، وإلى قولك النهار موجود، وكل واحد منهما قضية"، وكذلك ينسحب القول على القضية الشرطية المنفصلة[١٧٣].

هذا فيما يختص بالشرطيات عند ابن سينا، أما عند جميع المناطقة الإسلاميين أو من تعرض من الإسلاميين لمباحث المنطق، فإننا لا نكاد نعثر على أحد بينهم أهمل الكلام عن القضايا والأقيسة الشرطية التى أصبحت فيما بعد عنصرا أساسيا من عناصر المنطق الإسلامى. ومن قبل ابن سينا، أشار إخوان الصفا فى إيجاز فى الرسالة الثانية عشر من القسم الرياضى إلى القياس الشرطى بنوعيه بقولهم: "واعلم بأن الإيجاب تارة يكون حكما حتما وشرطا واستئنافا، فالإيجاب الحتم مثل قولك الشمس فوق الأرض، وهو نهار، والشرط، مثل قولك: إن كانت الشمس فوق

---

[١٧٠] ابن سينا، الشفاء، ص ٢٦٣.

[١٧٢] نفس المصدر، ص ٣٢٥.

[١٧٣] ابن سينا، النجاة. ص ١٢.

الأرض، فهو نهار، وكذلك حكم السلب مثل قولك: الشمس ليست فوق الأرض، ولا هو نهار، مثل قولك إن كانت الشمس ليست فوق الأرض فليس هو نهارا"[١٧٣].

كما عرف أبو حامد الغزالي أن القضية الحملية ترجع إلى منطق الحدود، إذ أن كل واحد من الموضوع والمحمول في الحملية "قد يكون مفردا"، وقد يكون لفظا مركبا، ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد، كقولك: الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه فالحيوان الناطق موضوع، ويقوم مقامه لفظ الإنسان، وهو مفرد، وقولك منتقل بنقل قدميه، محمول، ويقوم مقامه قولك ماش".

"وأما الشرطية المتصلة، فلها أيضا جزآن، ولكن كل جزء منها يشتمل على قضية، أما الجزء الأول: وهو قولك إن كانت الشمس طالعة، فيسمى مقدما، ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (إن)، بقي قولك (الشمس طالعة)، وهي قضية، فكأن حرف الشرط أخرجها عن كونها قضية قابلة للتصديق والتكذيب، وأما الجزء الثاني، وهو قولك: (فالكواكب خفية)، فيسمى تاليا، ولو حذف منه حرف الجزاء وهو الفاء، لبقي قولك (الكواكب خفية)، وهي قضية، وكذلك فإن المنفصلة أيضا تشتمل على جزأين، كل واحد أيضا قضية، إذا حذفت عنها كلمة الشرط"[١٧٤].

ويعالج الغزالي القضايا والأقيسة الشرطية في سائر كتبه المنطقية، مثل القسطاس المستقيم ومعيار العلم، والاقتصاد في الاعتقاد وغيرها.

وأشير إلى بعض الكتب الإسلامية التي تعرضت لمسألة الشرطيات، وأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- حكمة الإشراق للسهروردي، ص ٢٢، ٣٩.

٢- نقد المنطق لابن تيمية. ص ٦، ١٦٠.

٣- الأسفار الأربعة، جـ١. ص ٥٩.

٤- حاشية ابن القرة داغي. ص ٣٩.

٥- مفاتيح العلوم للخوارزمي. ص ١٤٧.

٦- التعريفات للجرجاني. ص ١٠٢.

٧- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية للكاتبي. ص ٦٠.

---

[١٧٣] رسائل إخوان الصفا، جـ١. ص ٢٩٥.

[١٧٤] الغزالي، مقاصد الفلاسفة. ص ٥٤ - ٥٦.

كما أن ابـن رشـد، قـد كتـب كتابـا عن (القياس الشرطي)[175]، وصحـح في مناهج الأدلة فـهم المتكلمين الخطأ لآية مثل "لـو كان فيهما آلهـة إلا الله لفسـدتا" (الأنبياء – ٢٢)، إذا اعتبروا هـذه الآية تنتمي إلى القياس الشرطي المنفصل، بينما هي في نظره، تعرف في صناعة المنطق "بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل"[176].

وقـد كان للقيـاس الشـرطي، وبخاصـة المنفصـل، شـأن كبـير عنـد الفقـهاء والمتكلمين وهـم يسمون القياس الشرطي المنفصل، بالسبر والتقسيم[177]، وحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينـة، وإبطـال كـل مـا عـدى السمتبقي[178]، أو أن يكـون بحصر الأمر في قسمين، ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني، كقولنا العالم: إما حادث، وإما قديم، ومحال أن يكـون قديما، فيلزم منه، لا محالة، أن يكون حادثا، وهذا اللازم – أي القضية الأخيرة – هي المطلوب إثباتها، وهي علم مقصود استفدناه من علمين آخرين، الأول، هـو قولنا: العالم إما قديم أو حادث، والعلم الثاني، هو قولنا: ومحال أن يكـون قديما، أما العلم الثالث، فهو اللازم منهما[179].

سابعا – الكلام النفسي والكلام الخارجي:

أثرت تفرقة الرواقية، بين الكلام النفسي (اللكتـون) وبين الكلام الخارجي، في فيلون اليهودي فـي شرحه لنظريته فـي (الكلمة)، كما اهتم بها بعد ذلك آباء الكنيسة، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي[180]. وقد اعتقد الدكتـور جدعان، أن هـذه النظرية، قد أثرت في الأشاعرة فقط، دون سائر مفكري الإسلام[181].

ولكن تأثير هذه النظرية الرواقية، في الواقع، لا يقتصر علـى دائـرة الأشـاعرة وحدهم، بل يمتد ليشمل غيرهم من المتكلمين، بل أكثر من ذلك قال بعض شيوخ

---

(175) رينان، ابن رشد والرشدية. ص ٨٢.

(176) ابن رشد، مناهج الأدلة. ص ١٥٨.

(177) الغزالي، معيار العلم. ص ١٥٦.

(178) ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص ١٥٦.

(179) الغزالي، الاقتصاد. ص ٩.

(180) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص ٢٩٨ – ٢٩٩.

(181) Jadaane, L'Influence, PP. 172 – 174.

الفلاسفة فى العالم الإسلامى، بهذه التفرقة بين نوعى الكلام، على نحو ما سنرى الآن.

ويبدو أن أول مفكر إسلامى، نجد عنده هذه التفرقة، هو عبد الله بن كلاب (المتوفى بعد ٢٤٠هـ)، وقد لجأ إليها لحل مسألة قدم القرآن، فقال: "إن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله عز وجل، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن"[١٨٢]، تلك هى تفرقة ابن كلاب بين كلام الله من ناحية وبين رسم هذا الكلام فى حروف وألفاظ مقروءة من ناحية أخرى، ولئن أسمينا كلام الله عربيا، فإنما ذلك لأن رسمه عربى، كما أن ابن كلاب قد قال أيضا بمثل هذه التفرقة بين المعنى والحروف فى كلام الإنسان، فقد "حكى عن عبد الله كلاب، أنه كان يقول (عن كلام البشر): معنى قائم بالنفس، يعبر عنه بالحروف، وحكى عنه أنه حروف"[١٨٣].

تابع الأشاعرة ابن كلاب فى هذه التفرقة بين كلام الله الأزلى وبين الألفاظ المنزلة على لسان الأنبياء للدلالة عليه قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى: "إن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذى يجده العاقل من نفسه، ويحيله فى خلده"، أما عن الحروف التى فى اللسان، أى العبارة الدالة على الكلام، فإن الأشعرى قد تردد فى تسميتها كلاما على طريق المجاز أم كلاما حقيقيا، ومن ثم كان إطلاق اسم الكلام عليها وعلى النطق النفسى بالاشتراك[١٨٤].

وقبل الأشاعرة على وجه العموم، هذه التفرقة التى أقرها شيخهم، يقول طاشكبرى زاده وهو أشعرى: "والكلام يطلق بالاشتراك اللفظى على الكلام اللفظى الحادث المركب من الحروف، وعلى الكلام النفسى القديم بذاته تعالى ... والأشاعرة أثبتوا الكلام النفسى القديم وأنه القائم بذاته، وجعلوا الكلام اللفظى الحادث، دالا على معلقاته"[١٨٥].

---

[١٨٢] الأشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٥٨٤.

[١٨٣] الأشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ٢، ص ٦٠٤.

[١٨٤] الشهرستانى، نهاية الأقدام. ص ٣٢٠ – ٣٢٢، وكذلك الملل والنحل، جـ١، ص ٨٧.

[١٨٥] طاشكبرى زاده، رسالة القضاء والقدر، مخطوط دار الكتب. ص ٥٨.

ولنعرض بلسان الأشاعرة - فيما يلي - نظريتهم في التفرقة بين المعنى القائم بالنفس وبين العبارات الدالة عليه، يقولون عن كلام الله:

"قد تختلف العبارات الدالة بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة"[١٨٦] فإن قراءة كلام الله تعالى "بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية توراة أو زبور وبالسريانية إنجيل والقراءة غير المقروء، لأن المقروء كلام الله، وليست القراءة كلامه، ولأن القراءات سبع والمقروء واحد"[١٨٧] - فالعبارات "تدل على معنى كتاب الله تعالى، ولو جاء أضعاف أضعافه لم تستغرق معاني كلامه، فمعاني كلام الله، لا تستغرقها عبارة المعبرين"[١٨٨]، لهذا يقول الأشاعرة إن "كلام الله في المصاحف مكتوب، وفي القلب محفوظ، وباللسان متلو، ولا يقال إنه في المصاحف مطلقا ... ولكن نقول على التقييد أنه مكتوب في المصاحف"[١٨٩].

ولقد عاب الماتريدى على الأشاعرة في قولهم "ما في المصحف ليس بكلام الله تعالى، وإنما هو عبارة عن كلام الله تعالى وحكاية عنه، وعن هذا جوزوا إحراق ما في المصاحف"[١٩٠] كما انبرى ابن القيم الجوزيه مهاجما مذهب الأشاعرة هذا، بعد أن عرض لهن وأثبت أن كلام الله عنده هو المسموع المقروء[١٩١].

وقد ذهب أبو المعالي الجويني (توفي سنة ٤٧٨هـ) إلى أن الكلام الحقيقي هو حديث النفس، وهو "الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها، وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات، وكل ذلك، إمارات على الكلام القائم بالنفس"، وليس الكلام الحقيقي إذن بحروف ولا أصوات ولا ألحان ولا نغمات[١٩٢]. وقال الجويني في كتابه الإرشاد عن الكلام إنه "القول القائم بالنفس، الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات"، وقد أنكرت المعتزلة الكلام النفسي، وتوهموا أن الكلام

---

[١٨٦] الايجي، المواقف. ص ٢٩٤.

[١٨٧] البغدادي، أصول الدين. ص ١٠٧.

[١٨٨] الاسفراييني، التبصير في الدين. ص ١٣٥.

[١٨٩] البغدادي، أصول الدين. ص ١٠٧.

[١٩٠] الماتريدي، شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة. ص ٢٨.

[١٩١] ابن القيم الجوزيه، الصواعق المرسلة. ص ٤٢٦ز

[١٩٢] الجويني، لمع الأدلة. ص ٩١.

هو الأصوات والحروف، ولكن أهل الحق - أي الأشاعرة - قد أثبتوا الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذى يدور فى الخلد ويدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى، كما يذهب الجوينى إلى القول "إن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، وليس حالا في مصحف ولا قائما بقلب"[193].

أما أبو حامد الغزالي الذى قد مال فى آرائه الكلامية إلى الأشعرية، فإنه قد شاركهم الرأى في هذه المسألة، فذهب إلى أن الله متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا حروف، والكلام بالحقيقة، كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفا للدلالات، كما يدل عليها تارة بالحركات والإشارات، ولقد أصاب الأخطل الشاعر (المتوفى سنة ٩٠هـ) حينما قال:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا[194]

ويوضح الغزالي هذه النظرية في كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد حيث يقرر أن الإنسان يسمى متكلما باعتبارين: أحدهما بالصوت والحرف، والآخر بكلام النفس، الذى ليس بصوت وحرف، ثم أثبت في حق الله تعالى كلام النفس فقط، ثم يقول:

"إن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس، هو العلم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعانى المعلومة على وجه الخصوص، فليس فى القلب إلا معانى معلومة وهى العلوم، وألفاظ مسموعة، هو معلومة بالسماع، وهو أيضا علم معلوم اللفظ..." ههنا إذن نوعات من العلم: العلم بالمعانى والعلم بالألفاظ أو علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء، ويسوق الغزالي مثلا يبين تلك التفرقة، وهو الضرب: "فإنه معنى معلوم يدرك بالحس، ولفظ الضرب، الذى هو مؤلف من الضاد والراء والباء، الذى وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهو معرفة أخرى، فالحروف على هذا هى دلالات على الكلام"[195].

---

[193] الجوينى، الإرشاد، ص ١٠٤ - ١٠٨، ص ١٣٢.

[194] الغزالي، الأحياء، جـ١. ص ١٠٨ وكذلك المستصفى، جـ١. ص ٦٤ وكذلك كرادى فو الغزالي، ص ٩٦.

[195] الغزالي، الاقتصاد. ص ٥٤ - ٥٦.

ويضرب الغزالي مثلاً آخر بقوله إن النار مكتوبة في الكتاب، فلو حلت فيه لاحترق المصحف أو احترق لسان من تكلم بها، إذا كانت ذات النار بلسانه، ولكن في الحقيقة "النار جسم حار، وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والألف والراء، فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة"، وبالمثل فإن الكلام القديم بذات الله هو المدلول، وإنما الحروف هي الأدلة أو الدلالات عليه[١٩٦].

وعلى ذلك، "فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس، هو مثال الموجود في الأعيان"، إذن فليست الألفاظ إلا دلالات على ما في النفس. وتختلف الألفاظ والكتابة باختلاف البلاد والأمم، بينما الموجود في الأعيان، وفي الأذهان، لا يختلف[١٩٧]. ويميز صاحب معيار العلم بين أربعة أمور أو (قشور):

القشر الأول: هو الصورة المرقومة بالكتابة، أي رسم الكلام.

الثاني: هو النطق أو الصوت، وهو مدلول الكتابة، ودال على الكلام النفسي.

الثالث: هو حديث النفس، من حيث هو ترتيب الحروف، ونظم الكلام، منطوقاً به كان أو مكتوباً.

القشر الرابع والأخير: هو اللباب، ذلك هو العلم القائم بالنفس والذي يرجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم[١٩٨].

ومن الواضح أن هذه القشور الأربعة ترجع في حقيقة الأمر، إلى التفرقة الثنائية الرواقية بين الكلام النفسي والكلام الخارجي، ولكن الغزالي زاد عليها تفريعاً وإضافة لا تطمس معالم النظرية الأساسية.

ويبدو ان ابن تيمية، في هجومه على المناطقة عامة، ومن بينهم الغزالي، قد التقط منهم هذه الفكرة الرواقية، فها هو – في معرض حديثه عن الدليل، وكيف

---

[١٩٦] الغزالي، الاقتصاد. ص ٥٨.

[١٩٧] الغزالي، معيار العلم. ص ٧٥ – ٧٧.

[١٩٨] نفس المصدر. ص ١٨٣.

أن صيغته تختلف بينما معناه لا يتغير يقول: "والكلام إنما هو في المعاني العقلية، لا في الألفاظ"[١٩٩].

وقد أخذت الكرامية أيضا بهذه التفرقة بين المتكلم والقائل من ناحية وبين الكلام والقول في المعنى من ناحية أخرى، فالله عندهم متكلم بكلام قديم، هو قدرته على القول، أما القول نفسه، فهو حروف حادثة فيه[٢٠٠].

وإذا تركنا المتكلمين، وانتقلنا إلى فلاسفة الإسلام، وجدنا أيضا هذه النظرية ماثلة في كتاباتهم، فنرى جابر بن حيان يقول في كتابه الحدود: أن حد الحروف: إنها الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعة تقطيعا، يدل بنظمه على المعاني بالمواطأ عليها، وان حد المعاني، إنها الصور المقصودة بالحروف إلى الدلالة عليها"[٢٠١].

أما الفارابي، فان المنطق يعنى في نظره بالألفاظ من حيث أنها تدل على المعقولات، وتلك هي التفرقة بين الألفاظ وبين المعقولات، عرفها الفارابي، وعرف أيضا أن القدماء، أدركوا هذه المسألة فقد كان "يسميها القدماء (النطق والقول) فيسمون المعقولات: القول والنطق الداخل المركوز في النفس الذى يعبر به عنهما القول والنطق الخارج بالصوت"، وبالقول المركوز في النفس يمكن للإنسان، أن يصحح بواسطته الرأي عند نفسه، أما تصحيح الرأي عند غيره فيكون بالقول الخارج بالصوت[٢٠٢].

وذكر الفارابي أن لفظة النطق، تقال عند القدماء على ثلاثة وجوه:

الأول، القول الخارج بالصوت، وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما في الضمير وذلك هو الكلام الخارجي.

الثاني: القول المركوز في النفس، وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ، وهذا يكون الكلام النفسي.

---

[١٩٩] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص١٦٦.

[٢٠٠] البغدادي، الفرق بين ص١٣٣، وكذلك: شرح ابى المنتهى على الفقه الاكبر لابى حنيفة ص٤٧، وكذلك د. النشار، نشأة الفكر، جـ ص٦٢٦.

[٢٠١] المختار من رسائل جابر حيان. ص١٠٩.

[٢٠٢] الفارابي، إحصاء العلوم. ص١٧-١٨.

الثالث: يقال المنطق أيضا على القوة النفسانية المفطورة في الإنسان، التى بها يميز التمييز الخاص بالإنسان، دون ما سواه من الحيوان.

والمنطق عند الفارابي، هو العلم الذى يعطى قوانين فى النطق الخارج، وقوانين في النطق الداخل(٢٠٣).

بينما ذهب إخوان الصفا في الرسالة العاشرة من رسائلهم، إلى أن النطق فعل من أفعال النفس الإنسانية، وهو نوعان: أحدهما النطق اللفظى، وهو أمر جسماني محسوس، من حيث أنه أصوات مسموعة، لها هجاء، وتظهر من اللسان، الذى هو عضو جسدى، وتمر إلى السامع، من الأذان، وهى أيضا أعضاء جسدية وان النظر في هذه الامور، اى فى الالفاظ، وما تدل عليه من المعانى، يسمى علم المنطق اللغوى.

أما النوع الآخر، فهو النطق الفكرى، وهو أمر روحانى معقول، هو تصور النفس معانى الأشياء فى ذاتها، ورؤيتها لرسم المحسوسات فى جوهرها، وتميزها فى فكرتها، وبهذا النطق يحد الإنسان بأنه ناطق، والنظر فى هذا النطق والبحث عنه ومعرفة كيفية إدراك النفس معانى الموجودات فى ذاتها بطريق الحواس، وكيفية اقتداح المعانى فى فكرها من جهة العقل، وعباراتها عنها بألفاظ أي لغة كانت، يسمى علم المنطق الفلسفي.

وعلى أساس التمييز بين المنطق اللغوى وبين المنطق الفلسفى، يقوم عند إخوان الصفا، التمييز بين الحروف الفكرية، التى هى صور روحانية فى أفكار النفوس، مصورة فى جواهرها، قبل ان تخرج معانيها بالألفاظ، هذا من ناحية.

والحروف اللفظية من ناحية اخرى، وهى الحروف الخطية، وهى نقوش خطت بالأقلام، فى وجوه الألواح وبطون الطوامير، تدرك بالقوة الباصرة عن طريق العينين.

وقد وضعت الحروف الخطية، ليستدل بها على الحروف اللفظية، وقد وضعت الثانية لكى يستدل بها على الحروف الفكرية، وهذه الأخيرة، هى الأصل(٢٠٤).

---

(٢٠٣) الفارابى، إحصاء العلوم. ص١٩.

(٢٠٤) رسائل إخوان الصفا، جـ١. ص٢٧٦-٢٧٧.

وكثيراً ما يردد إخوان الصفا القول بأن "الكلام هو صوت بحروف مقطعة، دالة على معاني مفهومة، من مخارج مختلفة" كالحلق[٢٠٥].

ثم يأتي ابن سينا ويقول، عن صناعة المنطق، أن نسبتها إلى "الروية الباطنة التي تسمى النطق الداخلي؛ كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة، التي تسمى النطق الخارجي، وكنسبة العروض الى الشعر"[٢٠٦]. وهكذا نجد ايضاً عند ابن سينا التمييز بين الروية الباطنة أو النطق الداخلي من ناحية، والعبارة الظاهرة أو النطق الخارجي من ناحية أخرى.

ويعرض الشهرستاني لمذهب ابن سينا في هذا الصدد كالآتي: الشيء إما عين موجودة، وإما صورة ذهنية، والشيء بهذين المعنيين، لا يختلف باختلاف الأممَ والنواحي. وإما أن يكون الشيء لفظة تدل على الصورة التي في الذهن، وإما كتابة دالة على اللفظ والألفاظ والكتابة، تختلف في الامم، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على الصورة في الذهن، وتلك الصورة، دالة على الأعيان الموجودة[٢٠٧].

ويرى ابن رشد، أن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم في نفسه، وإذا كان الإنسان قادرا على هذا الفعل، فمن باب أولى، أن يقدر الله على ذلك، ويشترط لهذا الفعل في الشاهد، أن يكون بواسطة، وهي اللفظ، أما في عالم الغيب، فلا يشترط أن يكون اللفظ هو الواسطة الوحيدة لكلام الله فقد يكون بواسطة ملك، أو وحي بغير لفظ، أو قد يكون – أخيرا – بواسطة اللفظ الذى يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه، وبعد هذا العرض لمشكلة قدم القرآن أو خلقه يقول: "فقد تبين لك، أن القرآن، الذى هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر، وبهذا باين لفظ القرآن، الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن... وأما الحروف التي في المصحف، فإنما هي من صنعنا

---

[٢٠٥] نفس المصدر، جـ٢. ص٣٨٥.

[٢٠٦] ابن سينا،الشفاء – المنطق (المدخل) طبع عام ١٩٥٢ ص٢٠ وكذلك: دكتور عثمان امين، الفلسفة الرواقية. ص٢٩٨.

[٢٠٧] الشهرستاني، الملل والنحل،جـ٢. ص١٠٥٧.

بإذن الله وإنما وجب لها التعظيم، لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق"[٢٠٨].

وقد قبل هذه النظرية الرواقية، أغلب الشراح الإسلاميين المتأخرين، فيقول ملاقطب: "النطق يطلق على النطق الخارجى، الذى هو اللفظ وعلى الداخلى"، الذى هو المعنى[٢٠٩]، وعلى الجملة فان هذه النظرية قد قال بها الكثير من المحققين كما يقرر حسن العطار، من أمثال: الشيخ الرئيس والفارابى - كما عرضنا لهما - والقطب الرازى، الذى يتحدث عن الدلالات اللفظية فى شرحه على الرسالة الشمسية فى المنطق لنجم الدين القزوينى الكاتبى، فيقول القطب الرازى "الدلالة اللفظية الوضعية: وهى كون اللفظ بحيث متى أطلق فهم معناه"[٢١٠]. وسعد الدين التفتزانى فى شرحه على الرسالة الشمسية ومختصر العلامة أيضا، حيث يقرر أن دلالة اللفظ على المعنى ثلاثة وجوه: دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام[٢١١].

وكذلك ذهب المحقق الطوسى والقطب الشيرازى والدوانى وغيرهم من المحققين، إلى أن الألفاظ موضوعة بازاء الأمور الخارجية، لأنها الملتفت إليها بالذات، والألفاظ دالة على الصور الذهنية من حيث هى ذهنية، لأنها المعلوم بالذات، لا الأمر العينى بما هو عينى، وإلا لانتفى العلم بانتفائه[٢١٢]. وقد ذهب مسعود التفتزانى إلى أن الإنسان الشخصى، كما هو فى الخارج أو أن ما هيته، كما هى فى الذهن ليسا فى اللفظ والخط، ولكن "إذا أضيف الوجود إلى اللفظ الموضوع بازائه، والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ، كان وجودا حقيقيا، من قبيل الوجود فى الأعيان"[٢١٣].

---

[٢٠٨] ابن رشد، مناهج الأدلة. ص١٦٢-١٦٣.

[٢٠٩] ملا قطب، شرح مطالع فى علم المنطق. ص٢١.

[٢١٠] شرح القطب على الشمسية، جـ١. ص١٧٦-١٧٧.

[٢١١] شرح السعد التفتزانى على الشمسية، جـ٢ ص٢٨٨ وكذلك مختصر العلامة، جـ٢ ص١٣١.

[٢١٢] حاشية العطار على شرح التهذيب للخبيصى. ص٥٥.

[٢١٣] مسعود التفتزانى، شرح تهذيب الكلام. ص٩

وهكذا يتضح لنا من هذا العرض، ان المتكلمين كالرواقيين، كانوا يقسمون منطقهم قسمين، قسم في الدلالات، وقسم في المعاني، كما يقرر الدكتور عثمان أمين[٢١٤]، ورأينا أيضا ا فلاسفة الإسلام قالوا بهذه التفرقة، وتابعهم الشراح المتأخرون، من أجل ذلك كان المسلمون يعنون باللغة، ويجعلون من دراستها، مقدمة للمنطق وذهب أستاذنا إلى أن مبحث دلالة الألفاظ على المعاني، يضعه معظم الشراح الإسلاميون، على اختلاف مشاربهم وأزمانهم، في مقدمة أبحاثهم، وقد توسع المتأخرون منهم، بصفة خاصة في هذه الأبحاث، ويتساءل الأستاذ عن المصدر الذي استمد منه الإسلاميون هذا التقسيم، ثم يقرر أن هذا التقسيم "لم يعرفه المنطق الأرسطاطاليسي على هذه الصورة، كما لم يعرفه منطق الشراح اليونانيين"، ولا يخرج أمر مصدر هذه النظرية عن احتمالات ثلاثة، أولها أنها من ابتداع الإسلاميين، ثانيها،أنهم استمدوا هذه النظرية من الرواقية، ثالثها، وهو أرجح الاحتمالات – كما يقول الأستاذ – ذلك أن الإسلاميين، عرفوا فكرة (الدلالات) من الرواقية، مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم من حيث أننا نجدها عند المناطقة وعند النحاة، وإن اختلف الفريقان في استعمالها وتعريفها، وخلاصة القول "إنه من المرجح أن تكون فكرة الدلالة المنطقية، قد دخلت إلى الشراح الإسلاميين، من المنطق الرواقي"[٢١٥].

ثامنا -نظرية الدلالات أو العلامات:

أشرت في الباب الأول، إلى أن المنطق الأرسطي، قد خلا من هذه النظرية ويقول الدكتور عثمان أمين: "والإسلاميون، هم أيضا قد عنوا بنظرية الدليل هذه، ونحن نقرأ في هذه المسألة، تحريرات لهم،لا تختلف عن أقاويل كروسبوس"[٢١٦]، ثم يورد فقرتين، لكل من الباقلاني في كتابه التمهيد،والجاحظ في كتابه الحيوان كمثالين لهذه النظرية في الفكر الإسلامي، ومن خلال الأمثلة، التي سأعرض لها بعد قليل نستوضح ما لوح به الدكتور عثمان أمين،ونتبين الخطأ الذي وقع فيه الدكتور جدعان عندما زعم أن"نظرية الدلالات الرواقية تركت بعض الآثار في المنطق

---

[٢١٤] د. عثمان امين، الفلسفة الرواقية. ص٢٩٩.

[٢١٥] د. النشار، مناهج البحث. ص ٣٠- ٣١.

[٢١٦] د.عثمان أمين، الفلسفة الرواقية.ص ٣٠٠.

العربى دون أن تحتل فيه مكانة أساسية"، ويرجع خطأ هذا الزعم إلى أن الدكتور جدعان لم يبحث آثار هذه النظرية إلا عند ابن سينا وابن ملكا فقط[٢١٧].

ولكن الواقع أن نظرية الدليل، قد صادفت هوى كبيرا فى نفوس المسلمين، ذلك لأن الدليل -كما يقولون:"يحصل بأيسر نظر"، فهو قياس بسيط، غير معقد حتى "قال الأعرابى: البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا يدل على اللطيف الخبير؟"[٢١٨].

١-المتكلمون:كتب بعض المتكلمين فى قياس الدليل،وأذكر منهم:

الباقلانى: فيقال الدليل عنده على "المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس،وما لا يعرف باضطرار"، أى ما أرشد إلى معرفة شىء مجهول غير معروف بذاته، بل يلزم لمعرفته ما" ينصب الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات، بما يمكن التوصل به، إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس"،وبهذا المفهوم، سمت العرب دليل القوم دليلا، وأثر اللصوص دليلا عليهم، كما سميت الأميال والعلامات المنصوبة والنجوم الهادية،أدلة من حيث هى وسائل،يتعرف بها على ما يلتمس علمه، وقد يسمى ناصب الآيات والأمارات – التى يمكن التوصل بها إلى معرفة المعلوم- دليلا، من قبيل المجاز، لا الحقيقة، لما بينه وبين الدليل – بالمعنى الحقيقى – من علاقة والدليل هو الدلالة،وهو المستدل به وهو أيضا الحجة"[٢١٩].

أما إمام الحرمين، فإنه يذهب إلى أن الدليل هو ما دل بصفته النفسية – أى الذاتية كل من أحاط به علما، على مدلوله، "والأدلة، هى التى يتوصل بصحيح النظر فيها، إلى ما لا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا"[٢٢٠].

ومن متكلمى المعتزلة، ذهب الجاحظ فى كتاب الحيوان، إلى أن وجود العالم بما فيه حكمة، ثم قسم الحكمة إلى ضربين: أحدهما شىء جعل حكمة،وهو لا يعقلها ولا يدرك عاقبتها، أما الآخر فهو شىء جعل حكمة أيضا إلا أنه بعقل الحكمة،وعاقبة الحكمة،ويقصد الجاحظ بالشىء الأول: الشىء غير العاقل: أى كل

---

(217) Jadaane, L'Influence, PP.13- 115.

(٢١٨) شرح القاضى عضد الملة والدين، جـ٢.ص ٤٨١.

(٢١٩) الباقلانى، التمهيد. ص ١٣.

(٢٢٠) الجوينى، الإرشاد.ص ٧ – ٨.

حيوان ما خلا الإنسان، وكل جماد، أما الشيء الثاني، فإنه يعني به الشيء العاقل وهو الإنسان وقد استوى العاقل وغير العاقل من جهة: الدلالة، على أنه حكمة. بينما اختلفا من جهة أن الشيء غير العاقل، هو "دليل لا يستدل"، أما العاقل فهو "دليل يستدل"، وعلى هذا فإن "كل مستدل دليل،وليس كل دليل مستدلا، فشارك كل حيوان سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال،وسموا ذلك: بيانا، واجتمع للإنسان بأن كان دليلا مستدلا، ثم جعل للمستدل بسبب يدل به على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال،ويسموا ذلك بيانا".

ثم قسم صاحب كتاب الحيوان البيان إلى أربعة أقسام : " لفظ وخط وعقد وإشارة " وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، واقتياده كل فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان، وحتى من الدلالة، وأودع من عجيب الحكمة فالأجسام الخرس الصامتة، ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحة الشهادة على أن الذي فيها من التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره، وناطق لمن استنطقه، مثال ذلك عند الجاحظ، أن الهزال وكسوف اللون، يخبران عن سوء الحال، وينطق السمن وحسن النضرة، عن حسن الحال، ثم يورد بعض أبيات من الشعر تفيد هذا المعنى من الاستدلال، منها قول الشاعر :

فعاجوا فأثنوا بالذى أنت أهله ولو سكتوا أثنت عليك الحقائب

وينتهي الجاحظ إلى أن موضوع الجسم ونصبته، دليل على ما فيه، وداعية إليه ومهيمنة عليه ويستوي في ذلك الجماد الأبكم الأخرس مع الإنسان الحي الناطق فكلاهما قد اشترك في البيان[٢٢١]

ويذهب الجاحظ في كتاب حجج النبوة إلى أن" العقل هو المستدل والعيان والخبر، هما علة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون المستدل مع عدم الدليل والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولابد لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر، والعقل نوع واحد والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل على غائب، والآخر مجئ خبر يدل على صدق"[٢٢٢].

---

[٢٢١] الجاحظ، الحيوان،جـ١ ص١٦-١٨.

[٢٢٢] الجاحظ، رسائل، نشرة السندوبي، ص١١٨.

وفي كتاب الدلائل والاعتبار المنسوب للجاحظ، فكرة أن تأمل العالم تبين أنه كالبيت المبنى المعد فيه جميع عتاده، والإنسان كالمالك للبيت، وجميع أصناف النبات والحيوان مصرفة في مصالحه، "ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبر وتقدير ونظام ..."، كما اعتبر صاحب الدلائل والاعتبار القمر والنجوم دلالات للناس وبها هم يهتدون[٢٢٣].

٢- وإذا كان المتكلمون قد تأثروا بهذه النظرية، فإن فلاسفة الإسلام، قد كتبوا أيضا فيها،فابن سينا يقول:"وقياس العلامة ضمير، يثبت فيه الأكبر للأصغر بعلامة،وتلك العلامة، إما ضرورية، وإما محدودة"،ثم يورد ابن سينا المثل الآتى ويلاحظ أنه نفسه مثل رواقي.كما ينبه الدكتور عثمان أمين[٢٢٤].والمثل هو"المرأة لها لبن، فقد ولدت"،ويقول ابن سينا عن هذا القياس أنه "يخص كثيرا باسم الدليل"كما يورد مثلا يبين فيه قياس العلامة هو "هذه المرأة صفراء، فقد ولدت"وهذا القياس يفيد الظن، لأنه لا يمكن أن يقال:كل صفراء ولدت، بل كل والدة صفراء[٢٢٥].

كما يورد ابن سينا مثلا لقياس الدليل من مجال الطب التجريبي الذى مارسه، فيقول"ومثال الدليل: هذا المحموم، تنوب حماه غبا،وكل من نابت حماه غبا، فحماه من عفونة الصفراء"[٢٢٦]. فيستدل ابن سينا من الحمى التى تصيب صاحبها على فترات على أن هذه الحمى ترجع إلى ما أسماه عفونة الصفراء، ذلك هو استدلال ابن سينا من أعراض المرض، يشبه استدلال الرواقيين، وهم - كما قلت - أطباء ومنجمون، يلائمهم هذا المنهج.وإذا فحصنا كتاب القانون فى الطب لابن سينا، نجده غالبا ما يعرض لكل مرض على النحو التالى: فصل فى الكلام عن المرض، ثم يتبعه بفصل (فى العلامات)، وأخيرا فصل فى العلاج،فإن التعرف على نوع المرض،يتم بواسطة علامات وأدلة مميزة له عن سائر الأمراض.

---

[٢٢٣] الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص ٣ - ٧.

[٢٢٤] د.عثمان أمين، الفلسفة الرواقية.ص ٣٠٢ وكذلك Jadaane, P. 114.

[٢٢٥] ابن سينا، الشفاء (القياس)،جـ٤ ص ٥٧٤، وكذلك النجاة ص ٥٩.

[٢٢٦] ابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، تحقيق د.بدوى ص ٣٢.

أشرت الآن إلى قياس الدليل وقياس العلامة عند ابن سينا، وألمحت إلى الفرق بينهما في غير إيضاح كاف، فما هو على وجه الدقة الفرق بين الدليل والعلامة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها في الفقرة الآتية من كتاب المحصل لفخر الدين الرازي:"الدليل: هو الذى يلزم من العلم به، العلم بوجود المدلول، والأمارة: هو الذى يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول، وكل واحد منهما: إما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما"(٣٢٧).

وكان إخوان الصفا قبل ابن سينا يهتمون بعلم النجوم،ويعتقدون – كالرواقيين أن أدلتها صحيحة وحق، وهى الأشخاص الفلكية، التى نصبها الله، ولئن أخطأ المنجمون فى بعض استدلالاتهم أو فى أكثرها، فلا تبطل صناعة النجوم من أجل ذلك كما كان لإخوان الصفا عناية بعلم الطب،وقد جعل الله أدلته، هى اختلاف حركات النبض وأصباغ البول(٣٢٨).

وقد كان إخوان الصفا يستدلون بطوالع النجوم والكواكب، على حدوث حالات الوفاة، أو السفر، أو معرفة مكان كنز مدفون، أو يستدلون بها على نوع المولود ومتى ستضعه الحامل، وفى معرفة السرقة وشخصية السارق، والحروب .. الخ(٣٢٩).

وقد ذهب إخوان الصفا، إلى أن اختلاف انتصاب قامة الإنسان والحيوان والنبات هو"أمر إلهى، بواجب الحكمة الإلهية، والعناية الربانية، ليكون فى ذلك، دلالة وبيان لأولى الأبصار والناظرين فى أسرار الخلقة، والباحثين عن حقائق الأشياء والمعتبرين ما فى الأرض من الآيات والعلامات والدلالات"(٣٣٠).

ولقد تأثر أبو حامد الغزالى أيضا بقياس الدلالة، فكتب فى معيار العلم فصلا "فى الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة"،وقد ضرب فيه مثلا لقياس العلة، وهو"هذه الخشبة محترقة، لأنها أصابتها النار، وهذا الإنسان شبعان، لأنه أكل الآن"، أما قياس الدلالة، وقد أسماه المنطقيون (برهان الآن)، وهو "الدليل على أن الحد الأكبر،موجود للأصغر،من غير بيان علته، أى هو عكس قياس العلة، حيث "يستدل

---

(٣٢٧) الراى، محصل أفكار. ص ٣١.

(٣٢٨) إخوان الصفا، الرسائل جـ٢. ص٣٨.

(٣٢٩) إخوان الصفا،الرسائل جـ٤. الرسالة الحادية عشر من العلوم الناموسية والشرعية.

(٣٣٠) إخوان الصفا، الرسائل جـ٢. ص١٢١.

بالنتيجة على المنتج، فنقول: هذا شبعان، فإذن هو قريب العهد بالأكل وهذه المرأة ذات لبن، فهي قريبة العهد بالولادة". ثم يضرب الغزالى مثلا لقياس الدلالة من علم الفقه وهو قوله "هذه عين لا تصلح الصلاة معها، فإذن هى نجسة"، وينتهى الغزالى من بحثه فى هذه المسألة إلى أن الاستدلال بالنتيجة على المنتج، أى قياس الدلالة، يدل على وجوده فقط لا على علته، فإنا نستدل بحدوث العالم، على وجود المحدث، وبوجود الكتابة المنظومة، على علم الكاتب[٢٣١].

ويشرح الغزالى فى محك النظر أيضا قياس الدلالة والفرق بينه وبين قياس العلة فيقول: ".. فإن استدللت بالعلة على المعلول، فقياسك قياس علة،وإن استدللت بالمعلول على العلة، فهو قياس دلالة، وكذلك إن استدللت بأحد المعلولين على الآخر"، ويضرب مثلا لقياس العلة، هو الاستدلال على المطر بالغيم، وعلى شبع زيد بأكله، فيقال كل من أكل كثيرا فهو بالحال شبعان، وزيد قد أكل كثيرا فهو أذن شبعان. وواضح هنا أن الأكل هو علة الشبع، والاستدلال هنا، هو بالأكل أي بالعلة على الشبع، وهو المعلول، أما "إن استدللت بالشبع على الأكل كان قياسك قياس دلاله، فإنك إذا عرفت، أن زيد شبعان، حكمت عليه بأنه أكل، فكان نظم قياسك: إن كل شبعان، فقد أكل من قبل، وزيد شبعان، فإذن قد أكل، وكذا ترى المرأة ذات لبن، فتقول كل امرأة ذات لبن، فهي قد ولدت، وهذه المرأة ذات لبن، فهي إذن ولدت". ويقوم علم الفراسة على الأدلة، "فإنه يستدل بالخلقة والمزاج على الخلق، لا لأن أحدهما علة للآخر، ولكن كلاهما بحكم جريان العادة نتيجة علة واحدة"[٢٣٢].

وقد عرض أيضا ابن ملكا البغدادى (المتوفى عام ٥٤٧هـ) لهذه النظرية الرواقية، فذهب إلى أن العلامة هى قضية: إما ضرورية وإما مظنونة، والمثل الذى أعطاه ابن ملكا أيضا هو "وجود اللبن فى الثدى، علامة الولادة، فيقال هذه المرأة لها لبن، فقد ولدت" ويقول عن هذا القياس، أنه يسمى دليلا أيضا[٢٣٣].

---

[٢٣١] الغزالي، معيار العلم. ص٢٤٣-٢٤٤.

[٢٣٢] الغزالي، محك النظر. ص٧٠-٧١

[٢٣٣] ابن ملكا، المعتبر، جـ١ ص٢٠٢

وأثرت نظرية الدليل على ابن رشد، فذهب إلى أن المصنوع يدل على الصانع، "مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت، فأدرك أن الأساس، إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت، إنما وجد عن عالم بصناعة البناء" وعلى ذلك فإن وجه الدلالة في المصنوع، ما يتسم به من الترتيب الذى فى أجزائه[٢٣٤]، وهذا استدلال بالمعلول على العلة أي قياس الدليل.

وليس فعل الفلسفة شيئا، عند ابن رشد، أكثر من "النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"، أى أن الفلسفة تبحث فى الموجودات من حيث هى مصنوعات، "فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم"[٢٣٥].

وقد اتفق معظم الإسلاميين من أمثال، الجرجاني، والقطب الرازى، والسعد التفتزانى وملا قطب على أن الدلالة: "هى كون الشيء بحال، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثانى هو المدلول"[٢٣٦] والعلاقة بين الدال والمدلول، من الوثوق بحيث لو ضاع الثانى ذهب الأول توا، أى أن العلاقة بينهما ضرورية بعكس الحال فى الأمارة ، يقول الجرجانى: "الأمارة لغة العلامة واصطلاحا، هى التى يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول، كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر، والفرق بين الأمارة والعلامة أن العلامة ما لا ينفك عن شئ، كوجود الألف واللام على الاسم، والأمارة تنفك عن الشيء كالغيم بالنسبة للمطر"[٢٣٧]. ويعرض مسعود التفتزانى أيضا لمسألة الدليل والأمارة فيقول عن الأول: "ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه"، وقد يخص بالدليل الجازم "أي ما يفيد العلم" ويقابله من ناحية أخرى" ما يتوصل به إلى الظن ويسمى

---

[٢٣٤] ابن رشد، مناهج الأدلة ص ١٦٠

[٢٣٥] ابن رشد، فصل المقال، ص٢

[٢٣٦] الجرجانى، التعريفات ص٩٣ وكذلك شرح القطب على الشمسية، جـ١ ص ١٧٤ وكذلك التفتزانى، مختصر العلامة جـ٢ ص ١٣١ وكذلك ملا قطب، شرح مطالع. ص ٢٩.

[٢٣٧] الجرجانى ، التعويضات ص ٢٩-٣٠

الأمارة، وهي كون الشيء بحيث يمكن التوصل بصحيح النظر إلى الظن بمطلوب خبري، كالنار لوجود الدخان"[٢٣٨].

ولقياس الدلالة أهمية كبيرة عند الفقهاء، فلقد قسم الأصوليون الدلالات إلى عقلية ووضعية، فأما الدلالات العقلية فهي كدلالة الصوت المسموع من وراء جدار على وجود مصوته، والكتابة على كاتبها، والدخان على النار، فإن هذه دلالات عقلية لأنها دلالة الأثر على مؤثرة، أو دلالة وجود المسبب على وجود سببه، أما الدلالات الوضعية فهي كالنصب، أي العلامات المنصوبة لمعرفة الطريق، أى كدلالتها على ذلك أو كدلالة الذراع على المقدار المعين، وغروب الشمس على وجوب الصلاة[٢٣٩].

وقد اختلف الأصوليون في اصطلاح الدلالات الوضعية، فقسموها إلى لفظية وغير لفظية، واستخرجوا تقسيمات وتعريفات كثيرة معقدة، نجدها في كتب علم أصول الفقه، ولا نعتقد أن تتبعها يفيد هذا البحث، ومن أمثلة هذه الدلالات الفقهية "سكوت البكر عند استئذان الولي أو رسوله إليها في تزويجها من معين مع ذكر المهر" فذهب الفقهاء إلى أن سكوتها في هذه الحالة يفيد الأجازة بدلالة حالها، وهي الحياء، فإنه يمنعها من التصريح بالأجازة[٢٤٠]. ومن أمثلة الدلالة أيضا الإشارة "وهي لغة الدلالة على المحسوس المشاهد باليد أو غيرها"[٢٤١].

وقياس الدلالة عند الأمدي هو "كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، أو الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل، استدلالا به على الموجب للآخر، كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد، وقتل الجماعة للواحد، في وجوب القصاص بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها"[٢٤٢].

---

[٢٣٨] مسعود التفتزاني ، شرح تهذيب الكلام. ص٧

[٢٣٩] ابن أمير الحاج، شرح التقرير والتحبير، جـ١، ص٩٩ وكذلك بهامشه: الاسنوى، نهايه السول جـ١٠ص١٤٤

[٢٤٠] ابن أمير الحاج، شرح التقرير والتحبير، جـ١، ص١٠٣

[٢٤١] نفس المصدر، جـ ١ ص١٠٧

[٢٤٢] الأمدي، الأحكام جـ٤ ٠ ص ٤

ويذهب شارح مختصر المنتهى لابن الحاجب، إلى أن الدليل يقال في اللغة للمرشد ولما به الإرشاد، أما معنى الدليل في اصطلاح الأصوليين "فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى" وهذا يعنى بالطبع أن النظر الفاسد، لا يتوصل به إليه اللهم إلا اتفاقا. وأما الدليل عند المناطقة "فقولان فصاعدا، يكون عنه قول آخر وهذا يتناول الأمارة" ويبدو أن قوله "يكون عنه" المستخدم هنا، يفيد الظن كما يفيد القطع على السواء، لهذا قال إن الدليل بهذا المعنى، يدخل فيه الأمارة أيضا، ومن أجل هذا لم يستخدم لفظ يلزم عنه، ثم يضرب الشارح مثلا يبين معنى الدليل عنده، فيقول: "إن الدليل عندنا على إثبات الصانع هو العالم"[٢٤٣]، ويقول في مكان آخر عن قياس الدلالة "لا يذكر فيه العلة، بل وصف ملازم لها، كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد، وحاصله إثبات حكم في الفرع، هو وحكم آخر وهو الرائحة يوجبهما علة واحدة في الأصل"[٢٤٤].

ويعرض ابن تيمية والسيوطي لحد الدليل عند نظار المسلمين، الذين ذهبوا إلى أن "الدليل هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب" ويذكر تعريفا آخر للدليل هو "ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح".

ونشأ نزاع اصطلاحي بين النظار، هل هذا الثاني "أي ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى اعتقاد راجح"، يسمى دليلا، أي يخص باسم الأمارة؟ فأما عند الجمهور فأنهم يسمون الحالتين دليلا، بينما يقصر بعض المتكلمين اسم الدليل، على الحالة الأولى فحسب.

وينبغي أن يلزم المدلول عن الدليل بالضرورة، "فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه، إن كان التلازم من الطرفين – أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذى لم يعلمه".

ويكون الدليل قطعيا، إن كان اللزوم بين الدليل والمدلول قطعيا، وقد يكون ظنيا إن كان اللزوم ظاهرا ومن الجائز تخلفه.

---

[٢٤٣] شرح القاضي عضد الملة والدين، جـ١٠. ص٧

[٢٤٤] نفس المصدر، جـ٣. ص٤٠٣

والدليل القطعي "كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى، وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع، فلا توجد إلا دالة على ذلك"، والاستدلال بأجزاء العالم، يوجب حدوث علم اضطراري بوجود الله، وهذا استدلال الرواقيين، أو هو استدلال الفلاسفة الطبيعيين الذين ذكرهم صاحب المنقذ من الضلال، ولابد أن يكون ابن تيمية قد اطلع على المنقذ من الضلال.

ويربط ابن تيمية والسيوطي بين نظرية الدليل هذه، وبين القياس الشرطي المتصل ولئن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أصالة تغلغل الروح الرواقية في فكر الرجلين المنطقي، فإن مضمون القياس الشرطي المتصل عندهما، هو الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم[٢٤٥].

ويرى ابن تيمية أن طريق البرهان في القرآن، يقوم على قياس الدلالات والعلامات ومثال ذلك قوله تعالى: "إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار ... إلى قوله لقوم يعقلون" (البقرة ٢ : ١٦٤)، وقوله تعالى "إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون" أو لقوم يتفكرون، وما شبه ذلك، فإنه يدل على المعين، كالشمس التي هي آية النهار، قال تعالى "وجعلنا الليل والنهار آيتين، فمحونا آية الليل، وجعلنا آية النهار مبصرة" (الإسراء ١٧ : ١٢)، فالآيات هنا تعني العلامات أو الدلالات، ثم يقول ابن تيمية "والدليل أعم من القياس، فإن الدليل قد يكون بمعين على معين، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة"[٢٤٦]، وهكذا فإن قياس الدلالات، أو طريق الآيات عند ابن تيمية، هو أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس (المنطقي)، الذي ينتقل فيه العقل من حكم كلي عام، إلى أحكام جزئية[٢٤٧]، أو بقول آخر، فإن طريق الرواقيين أفضل عند ابن تيمية من طريق أرسطو وأتباعه.

---

[٢٤٥] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص١٦٥-١٦٦ وكذلك: السيوطي، صون المنطق والكلام. ص٢٦٤-٢٦٥.

[٢٤٦] ابن تيمية، الرد. ص٣٤٤-٣٤٥.

[٢٤٧] د. النشار، مناهج البحث. ص٢٩٧.

الفصل الثاني

الطبيعـــة

أولاً، التجسيم:

كان للنزعة المادية، التي اتسمت بها الطبيعيات الرواقية، أكبر الأثر في مفكري الإسلام عامة والمتكلمين بصفة خاصة، وقد رأينا أن الرواقيين اعتبروا الموجودات الحقيقية أجساماً، فتأثر فريق من المسلمين بهذا المذهب، ولم يقنعوا بالمعنى الشائع للجسم وهو المقدار ذو الأبعاد الثلاثة، التي هي الطول والعرض والعمق[٣٤٨]، بل قالوا "الجسم هو القائم بنفسه، وكل قائم بنفسه هو جسم"[٣٤٩]، ولا شك أن هذا التوسع في فهم معنى الجسم يقترب من الفهم الرواقي، بل نجد عند بعض المتكلمين التجسيم الرواقي الخالص، مثال ذلك قول هشام بن الحكم: "معنى الجسم، أنه موجود، وكان يقول: إنما أريد بقولي جسم، أنه موجود، وأنه شئ، وأنه قائم بنفسه"[٣٥٠] وفحوى مذهب جهم بن صفوان، أنه هناك جسم ولا جسم أما الجسم فهو الموجودات كلها واللاجسم هو الله فقط[٣٥١]. وفيما يلي سأحاول أن أبرز المسائل المختلفة، التي لحقها التجسيم:

١- الكيفيات والحركات:

ذهب إلى فكرة جسمية الحركات والكيفيات بعض الفرق الإسلامية، أولاها: الجهمية حيث زعم جهم بن صفوان، أن الحركات أجسام[٣٥٢] فقد حكى زرقان عن الجهم أنه كان يزعم أن الحركة جسم، ومحال أن تكون غير جسم، لأن غير الجسم هو الله سبحانه، فلا يكون شئ يشبهه[٣٥٣]، ويستفاد من هذا أن الجسيم لدى الجهم، قد امتد إلى جميع الموجودات، تماماً كما هو الشأن عند الرواقية إلا أنه قد خالفهم في نفي الجسمية عن الله.

أما الفرقة الأخرى، التي أسرفت في التجسيم، فهي فرقة الشيعة، فكان بعض متكلميهم كهشام بن الحكم وهشام الجواليقي، ويونس بن عبد الرحمن القمي،

---

[٣٤٨] الخوارزمي، مفاتيح العلوم ص ٢٠٣، وكذلك: مسكويه والتوحيدي، الهوامل والشوامل.

[٣٤٩] ابن تيمية، تفسير سوره الاخلاص. ص ٥١

[٣٥٠] الاشعري، مقالات الإسلاميين ، جـ٢. ص ٣٠٤

[٣٥١] د. النشار، نشأه الفكر، جـ١. ص ٣٤٠

[٣٥٢] ابن حزم، الفصل، جـ٥. ص٥٦.

[٣٥٣] الاشعري، مقالات ، ج٢٠. ص٣٤٦، ٥٨٩

يجسمون[٢٥٤]. فأما الأول أي هشام بن الحكم فقد ذهب إلى أنه ليس في العالم إلا جسم وأن الألوان والحركات أجسام[٢٥٥]، بل أن الطعوم والأراييح أيضاً عنده أجسام، وكان هشام كذلك يزعم أن الجو جسم رقيق[٢٥٦]، وعلى الجملة فإن "الشيء عنده لا يكون إلا جسماً[٢٥٧]، وقد أدخل أستاذنا هشاماً "في عداد الرواقيين الإسلاميين"[٢٥٨]، بناء على هذا الاتجاه المادي، الذي يرى الوجود كله جسمانياً، كما أنه من ناحية أخرى، قد أنكر فيما يبدو، وجود الأعراض، مستنداً إلى أن ما يسمى أعراضاً، تتحقق فيها خصائص الأجسام، وتفسير الأعراض، على هذا النحو، هو تفسير رواقي[٢٥٩].

وقد أرجع الأشعرى، مصدر تجسيم هشام بن الحكم، إلى "أصحاب الطبائع" ويقول أستاذنا "إن أصحاب الطبائع، هم في الغالب عند المسلمين، الفلاسفة الطبيعيون المتقدمون على سقراط"[٢٦٠]، وكما حاولت أن أثبت في الباب السابق، أ ن الفلاسفة الطبيعيين، عند المسلمين، هم الرواقيون، فإنني أرى أيضا أن أصحاب الطبائع، ربما كانوا الفلاسفة الرواقيين، الذين اعتبرهم كثير من المؤرخين- كما رأينا من فلاسفة ما قبل سقراط، وقد يؤيد ما أزعم، أن الاشعرى نفسه، يحكي عن أصحاب الطبائع قولهم "الأجسام من أربع طبائع، وروح سابحة فيها، وإنهم لا يعقلون جسماً إلا هذه الخمسة الأشياء"[٢٦١] أفلا يكون هذا، هو مذهب الرواقيين، الذين يزعمون أن الأجسام، تتكون من العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ويسرى في الأجسام نفس أو "روح سابحة" فتربط أجزاءها المنقسمة بالطبع؟ فإذا ثبت هذا وكان المقصود بأصحاب الطبائع، الرواقيين، فإن الاشعرى حينئذ يكون قد رد المذهب المادي لدى هشام بن الحكم إلى الرواقية.

---

[٢٥٤] ابن تيميه ، المنتقى من منهاج الاعتدال. ص ٢٤

[٢٥٥] ابن حزم ، الفصل، جـ٥. ص ٦٦

[٢٥٦] الاشعرى، مقالات، جـ١. ص١١٣، ص١٢٧

[٢٥٧] البغدادى ، الفرق بين الفرق. ص٥٠

[٢٥٨] د٠ النشار، نشأة الفكر، جـ٢. ص ٢٤١-٢٤٢

[٢٥٩] نفس المصدر، جـ١ ص٥٧١

[٢٦٠] نفس المصدر، جـ٢ ص ٢٤٤

[٢٦١] الأشعرى، مقالات، جـ ٢. ص ٣٤٨

أما هشام بن سالم الجواليقي، فإنه تابع هشام بن الحكم في مذهبه المجسم، وأعلن أن الوجود جسم، وقد نسب التجسيم إلى الرجلين معنا[٢٦٢]، فقد حكى عن الجواليقي "أنه قال في أفعال العباد، إنها أجسام، لأنه لا شئ في العالم إلا الأجسام، وأجاز أن يفعل العباد الأجسام، وروى مثل هذا القول عن شيطان الطاق أيضا"[٢٦٣]، ويذهب الأشعرى إلى أن الجواليقية والنعمان المسمى بشيطان الطاق يزعمون أن حركات العباد وأفعالهم وسكناتهم أشياء، وهى أجسام، وأنه لا شئ إلا جسم وأن العباد يفعلون الأجسام"[٢٦٤]. ويلاحظ الدكتور جدعان أن مذهب الجواليقية وشيطان الطاق المذكور، إنما يعنى أن الفضائل والرذائل عندهم أجسام، كما ذهبت الرواقية[٢٦٥]. والواقع أن الجواليقى والنعمان قد أسرفا بالفعل في التجسيم حتى أن الأول قد أنكر - كالرواقية - المجردات، ولم يستبق إلا ما هو مجسم محسوس مثال ذلك قوله "أن الاستطاعة جسم، وهى بعض المستطيع"[٢٦٦].

وقد أسرف في التجسيم أيضاً، بعض شيوخ فرقة المعتزلة، إذ زعم النظام أن الخواطر والآلام والطعوم والأصوات والأضواء والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة والرطوبة اليبوسة، كل تلك عند النظام ومن تبعه، أجسام لطاف[٢٦٧]. ويقرر ابن حزم أن النظام قد تابع هشام بن الحكم في التجسيم سواء بسواء، اللهم إلا الحركات فانه قال: "هي خاصة أعراض"[٢٦٨]. فنفى النظام بذلك، جميع الأعراض، ولم يستبق سوى الحركة، فهي العرض الوحيد عنده.

وقد قرر ضرار بن عمرو، من قبل - عل العكس من النظام - مذهباً يقبل فيه وجود الأعراض، بل زعم أن الأجسام كلها أعراض مجتمعه، ولكنه قال: "إن

---

[٢٦٢] د. النشار، نشأة الفكر، جـ٢. ص ٢٦٢

[٢٦٣] البغدادى، الفرق ص ٥٢

[٢٦٤] الاشعرى، مقالات، جـ١٠. ص ١١٣

(265) Jadaane, L'Influence, P. 139

[٢٦٦] الاشعرى، مقالات، جـ١. ص١١٢

[٢٦٧] نفس المصدر، جـ٢. ص ٣٤٧، ص ٤٠٤ وكذلك البغدادى أصول الدين ص ٥٤ كذلك: الشيرازى، الأسفار الأربعة، جـ٢. ص ١١٦

[٢٦٨] ابن حزم، الفصل، جـ ٥. ص ٦٦

الأعراض قـد يجـوز أن تنقلب أجساما"[٢٦٩]، فاقترب ضرار - من هذه الزاوية - من طائفة المجسمة.

أما الجاحظ، فقد تابع أستاذه النظام، وكما يقول الدكتور جدعان: "يبدو أنه قبل النظرية الرواقية، في أن كل الأشياء أجسام، وقد هاجم من أنكر الميزان في يوم الحساب، ورأى أن الميزان سوف توزن به فضائل الناس ورذائلهم عند البعث ويلزم لذلك، أن تكون الفضائل والرذائل أجساماً، لأن من شأن الميزان، أن يزن الأجسام"[٢٧٠]، وقد استدل الدكتور جدعان، على هذه النظرية، من قول الجاحظ "... والذين أنكروا أمر الميزان، إنما كرهوا أن تكون الأعمال أجساماً وأجراماً غلاظاً"[٢٧١]، وبهذه النظرية الرواقية، تمكن الجاحظ من الرد على من أنكر الميزان.

٢- جسمانية الروح أو النفس ومصيرها:

أنكر أفلاطون وأرسطو اعتبار النفس أمراً جسمياً مادياً، بينما أقر ذلك كل من الرواقيين والأبيقوريين، ثم جاء جالينوس الطبيب، واتخذ بصدد النفس مذهباً تلفيقياً، جمع فيه الآراء السابقة عليه، وانتقلت إلى العالم الإسلامي النظريات اليونانية المختلفة في النفس، فعرف المسلمون رأى أفلاطون في النفس، عن طريق بعض محاوراته التي نقلت إلى العربية، وبخاصة محاورة فيدون، التي بين أستاذنا، أنها قامت بدور كبير في العالم الإسلامي، كما عرف المسلمون أيضا موقف أرسطو من النفس، وقد أشرت في الباب السابق إلى كتاب النفس المنسوب إلى اسحق بن حنين، والكتاب أرسطي في جوهره،كمال لخص ابن رشد وغيره آراء المعلم الأول في النفس[٢٧٢]، أما المذهب الرواقي في النفس، فإنه أيضاً قد عرف في العالم الإسلامي، عن طريق مصادر شتى أهمها رسائل جالينويس التي انتقلت إلى المسلمين وترجمت إلى العربية وقد ذكرت أن جالينوس تأثر في علم النفس بمؤثرات مختلفة، من بينها الرواقية.

---

[٢٦٩] الاشعرى، مقالات، جـ١. ص ٣١٣

[270] Jadaane, L'Influence, PP. 146-147

[٢٧١] رسائل الجاحظ، نشرة السندوبى. ص ١٥٠

[٢٧٢] د. الأهوانى، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ورسائل أخرى. القاهرة، مكتبة النهضة ١٩٥٠

ولدينا رسالة لقسطا بن لوقا (وهي تنسب أيضاً لحنين بن اسحق، كما يقرر ناشرها لويس شيخو) عنوانها "في الفرق بين الروح والنفس"، وهذه الرسالة خير مثل يبين لنا، كيف أن النظريات اليونانية في النفس أو الروح، كانت معروفة في العالم الإسلامي، يقول قسطا: "أما النفس، فإن وصفها على حقيقتها، صعب معتاص جداً، والدليل على ذلك اختلاف أجلاء الفلاسفة، وهم أفلاطون وأرسطوطاليس وخروستس (كذا، ولعلها خطأ من الناسخ صوابه خروسبس)"، ثم يقول قسطا: إننا نذكر الحدين اللذين حدهما بهما أفلاطون وأرسطو وشرحهما"، فيعرض لتعريف أفلاطون وتعريف أرسطو للنفس، ويشرح موقفهما، ويخلص من آرائهما إلى أن النفس أمر غير جسماني، وأنه لا يحويها بدن[٢٧٣].

إلا أن قسطا يفرق بين هذه النفس غير الجسمية، وبين أمر آخر، هو الروح، وقد خلع على الأخير مذهباً رواقياً واضحاً، وإن كان قد قال "إن الروح في بدن الإنسان روحان: أحدهما يقال له الحيواني... والآخر يقال له النفساني"[٢٧٤]، ولم يقل الرواقيون بهذا التقسيم الثنائي للروح، ولكن تظهر الرواقية في قول قسطا عن الروح "اعلم أن الروح جسم لطيف، ينبث في بدن الإنسان، من القلب في الشرايين، فيفعل الحياة والنفس والنبض، وينبث من الدماغ في الأعصاب، فيفعل الحس والحركة..."، ثم يبين "أن الروح الحيواني، هو الذى ينبع من القلب، أما الروح النفساني فهو الذى ينبوعه الدماغ[٢٧٥].

وسأعرض الآن لفكرة النفس والروح، كما تصورها المفكرون الإسلاميون، لنتبين مدى تأثرهم، أو عدم تأثرهم بالرواقية:

يذهب ابن تيمية إلى أن المسلمين قد تنازعوا في مسألة: هل النفس جسم متحيز؟ على قولين: "فالمتكلمون منهم يقولون جسم، والمتفلسفة يقولون جوهر عقلي، ليس بجسم"[٢٧٦]، أي أنه يمكن القول بصفة عامة، إن المتكلمين، مالوا إلى الجانب الرواقي فيذهب ابن حزم وابن القيم إلى أن الباقلاني، ومن اتبعه من

---

[٢٧٣] مجلة المشرق، السنة ١٤٠٠، ص ١٠٨

[٢٧٤] مجلة المشرق، ص ٩٤

[٢٧٥] نفس المصدر، ص٩٨-٩٩

[٢٧٦] ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٦٣

الأشعرية قالوا "النفس هى النسيم الداخل الخارج بالتنفس، فهى النفس، قالوا والروح عرض وهو الحياة، فهو غير النفس" [٢٧٧]، هنا نجد التفرقة بين النفس والروح، كما وجدنا هذه التفرقة فى رسالة قسطا، أي أن النفس عند المتكلمين لها طبيعة مختلفة عما حددها قسطا، فهى ذات طبيعة جسمية، هى أشبه بالنفس الحار الذى وصفها به الرواقيون، ويؤكد ابن تيميه أن القاضى الباقلانى قرر أن الروح عرض من الأعراض، أما النفس فهى ريح، "والمراد بالنفس، ما يخرج بنفس المتنفس من أجزاء الهواء المتحلل من المسام، وهذا قول الاسفرائينى وغيره، وقال ابن فورك، هو ما يجرى فى تجاويف الأعضاء" كما أن طائفة من أصحاب أحمد ابن حنبل كالقاضى أبى يعلى وافقوا الباقلانى، فزعموا أن النفس جسم، وأنها الهواء المتردد فى مخاريق البدن[٢٧٨].

أما البغدادى صاحب كتاب أصول الدين - وهو من الأشاعرة - فيقول فى معرض حديثه عن (الحياة)، أنها "عند أكثر أصحابنا (أي الأشعرية)، غير الروح، لأن الحياة صفة، والأرواح أجسام"[٢٧٩]. وهنا مذهب الأشاعرة فى الروح مخالف تماماً لما نقل كل من ابن حزم وابن القيم وابن تيميه عنه، إذ أن البغدادى لا يعد الروح عرضا وأنها الحياة، بل يفرق بين الحياة وبين الروح، ويرى أن الأرواح أجسام.

وأياً ما كانت حقيقة مذهب الأشاعرة فى النفس أو الروح، فإن التجسيم تسرب إلى مذهبهم، فصرحوا بأن النفس أو الروح جسم، ومن المحتمل أن تكون الرواقية، هى المصدر الذى قام عليه هذا المذهب.

أما الجوينى فيقول عن الروح، أنها "أجسام لطيفة، مشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام، ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها، يعقب الموت الحياة ، فى استمرار العادة"[٢٨٠]. ويقرر الدكتور جدعان أن مذهب الجوينى المذكور، لا يرجع إلى الرواقية، ولكنه بالأحرى، يرد إلى الأبيقوريه الذين زعموا أن النفس مكونه من أجسام دقيقة جداً ولطيفة للغاية[٢٨١].

---

[٢٧٧] ابن حزم الفصل، جـ٥ ص ٧٤، كذلك ابن القيم الجوزية، الروح. ص ١٧٧

[٢٧٨] ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص ٦٢

[٢٧٩] البغدادى، أصول الدين. ص١٠٥

[٢٨٠] الجوينى، الإرشاد. ص ٣٧٧

(281) Jadaane, L'Influence, P. 149

ولكن ينسب الشيرازى ، فى الأسفار الأربعة، إلى إمام الحرمين، مذهباً فى طبيعة النفس، يكاد يكون مطابقاً لمذهب النظام- كما سأعرض له بعد قليل- وهذا المذهب رواقى خالص يقول الشيرازى: إن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن الروح: جسم لطيف، اشتبك بالأجسام الكثيفة، اشتباك الماء بالعود الأخضر، وهو اختيار أبى المعالى الجوينى"[٢٨٢]. وقد اخطأ الشيرازى فى فهم مذهب الجوينى، لأن الأخير لم يقل إن الروح جسم واحد، بل صرح فى كتابه الإرشاد، بأن الروح أجسام متعددة.

وإذا انتقلنا من الأشاعرة إلى المعتزلة، وجدنا أيضاً لدى الأخيرين فكره جسمانية النفس أو الروح، فلقد قبل أبو الهذيل العلاف التفرقة بين النفس والروح، إلا أنه لم يقطع بكون الروح، جسماً أو عرضاً، فهو يقول، بمناسبة كلامه على أفعال الإنسان المتولدة: "وخروج الروح، إن كانت جسماً، أو بطلانها، إن كانت عرضاً"[٢٨٣]. أما الجبائى، فكان يذهب إلى أن الروح جسم، وأما النظام، فإنه لم يفرق بين الروح والنفس فعنده الروح جسم وهى النفس[٢٨٤].

ويذهب الشهرستانى، إلى أن النظام قد مال إلى قول الفلاسفة الطبيعيين "إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقالب بأجزائه، مداخله المائية فى الورد، والدهنية فى السمسم، والسمنية فى اللبن، وقال: إن الروح هى التى لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة، وهى مستطيعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل"[٢٨٥]، وقد حاولت – فى الباب السابق- إن أثبت أن المؤرخين الإسلاميين، يقصدون بالفلاسفة الطبيعيين، فلاسفة الرواق فى الغالب. ونلاحظ أن قول هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين عن الروح، وهو القول الذى مال إليه النظام، يتفق تماماً مع قول الرواقيين عنها فالروح جسم لطيف، يداخل البدن بأسره. كما أن إثبات المشيئة والاستطاعة للروح، يتفق مع جوهر النظرية الأخلاقية الرواقية، التى تقوم على التفرقة بين أحوال النفس وأحوال البدن، أما الأخيرة ، فلا سلطان لنا عليها، خلافاً لأمور النفس، فهى فى استطاعة الإنسان وخاضعة لمشيئته، من أجل ذلك قرر النظام أن "الجسد موات،

---

[٢٨٢] الشيرازى، الأسفار الاربعة، المجلد الرابع. ص ٥٠٤

[٢٨٣] الأشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ٢. ص ٤٠٢ وكذلك: الغرابى، أبو الهذيل الغلاف ص ٨٢-٨٣

[٢٨٤] مقالات الإسلاميين، جـ٢. ص ٣٣٤

[٢٨٥] الشهرستانى، الملل والنحل جـ١. ص ٥٧ وكذلك البغدادى، الفرق بين الفرق ص ١١٧

والفاعلة هي النفس"[٢٨٦]، وهذه التفرقة تتفق مع الثنائية الرواقية بين النفس وهي المبدأ الفاعل، وبين الجسد وهو المبدأ المنفعل، ويعرض عبد القاهر البغدادي لموقف النظام من هذه الثنائية، فيذهب إلى أن النظام قد ميز بين ضربين من الأجسام" حي وميت، وأن الحي منها يستحيل أن يصير ميتاً، والميت يستحيل أن يصير حياً" فلكل ضرب منهما إذن طبيعة خاصة لا تتغير، ويرد البغدادي مذهب النظام المذكور إلى الثنوية الذين زعموا أن النور حي خفيف من شأنه الصعود أبداً، وأن الظلام موات ثقيل، من شأنه التسفل أبداً، وأن الثقيل الميت، محال أن يصير خفيفاً حياً، وبالمثل من المحال أن يصير الخفيف الحي، ثقيلاً ميتاً[٢٨٧].

إلا أن زرقان يحكي عن النظام، ما ينقض كلام البغدادي، قال النظام وفقاً لما يحكيه زرقان: "إن الروح هي الحساسة الداركة، وأنها جزء واحد، وأنها ليست بنور ولا ظلمة"[٢٨٨]، وقد أشار بينيس إلى أن قول النظام عن الروح" إنها ليست بنور ولا ظلمة"، إنما هو رفض من جانب النظام للمذهب الثنوي الذي قال به هشام بن الحكم، إلا أن بينيس يميل إلى أن يرى في قول النظام عن الروح"إنها جزء واحد" بقية لرأي ثنوي غنوسطي، وهذه العبارة عند بينيس تساوي عبارة جزء لا يتجزأ"[٢٨٩] ولكنني لا أرى هذا الرأي، بل أميل شخصياً إلى اعتبار قول النظام" إنها جزء واحد"، بمثابة تأكيد لفكرة النظام عن الروح، بأنها جسم واحد لا أجسام متكثرة كما رأينا أن ذلك هو مذهب إمام الحرمين الجويني، وكما ينسب بعض المؤرخين ذلك المذهب إلى النظام نفسه، فقد حكى الإيجي عن النظام قوله في الروح"أنه أجزاء لطيفة، سارية في البدن، باقية من أول العمر إلى آخره"[٢٩٠]. فكان زرقان إذن يرد على المؤرخين الذين يزعمون بأن النظام اعتقد أن الروح أجزاء متكثره، فأكد أن الروح عند النظام جزء واحد، وبذلك يظل النظام تلميذاً مخلصاً للرواقية، إذ تابعهم

---

[٢٨٦] ابن حزم، الفصل، جـ٥. ص٦٥

[٢٨٧] البغدادي، الفرق بين الفرق. ص١١٩–١٢٠

[٢٨٨] الاشعري، مقالات، جـ٢. ص٣٣١

[٢٨٩] بينيس، مذهب الذرة. ص ١٤٥ – ١٤٦

[٢٩٠] الايجي، المواقف – ص ٢٥٨

في الاعتقاد بأن النفس، تسري في البدن المنقسم إلى مالا نهاية، فترده إلى الوحدة، ولا بد أن تكون النفس - وهي مبدأ الوحدة - واحدة.

وقد هاجم الدكتور أبو ريدة بعنف هوروفيتز، في رد الأخير آراء النظام عن الروح إلى الرواقية[٢٩١]، مع أن الشبه بين آراء الرواقية وآراء النظام، من الصعب تجاهله أو نكرانه.

ولئن كانت الروح عند النظام جسماً لطيفاً كما رأينا، فما رأى أستاذه هشام ابن الحكم في الروح؟ يبدو إذا فسرنا مذهب هشام، في ضوء تلميذه النظام"، كما يفعل أستاذنا لكانت الروح عند هشام جسماً لطيفاً[٢٩٢]. وقد "حكى زرقان أن هشام ابن الحكم قال: الإنسان اسم لمعنيين: بدن وروح، فالبدن موات، والروح هي الفعالة الحساسة الدراكة، دون الجسد، وهو نور من الأنوار"[٢٩٣]، فعند هشام إذن التفرقة بين المبدأين الفاعل والمنفعل كما رأينا عند تلميذه النظام، ويرجع بينيس هذه الثنائية التي قال بها هشام، إلى مذهب الديصانية، وحتى لو صح رأى بينيس، فلا يعني هذا استبعاد تأثير الرواقية، في فكر هشام ومن بعده النظام إذ أن الديصانية - كما أسلفت - كانت معبراً لانتقال الفكر الرواقي إلى العالم الإسلامي.

ومن المحتمل أن تكون فكره جسمانية الروح، قد انتقلت من هشام بن الحكم، إلى الشيعة الغالية، إذ اتفق غلاة الشيعة جميعاً على القول بالتناسخ[٢٩٤]، وقد "زعم أصحاب التناسخ أن الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة"[٢٩٥].

ولم يقبل ابن حزم الظاهري التفرقة بين النفس والروح، فهما اسمان مترادفان لأمر واحد، ومعناهما واحد، فقال"إن من زعم بأن الروح غير النفس، فقد زعم بأنهما شيئان، وقال مالا برهان له بصحته وهذا باطل ... فصح أن النفس والروح اسمان لمسمى واحد"[٢٩٦] وقد قام ابن حزم بالرد على القائلين بعدم جسمانية

---

[٢٩١] د. أبو ريدة، النظام. ص ١٠٢

[٢٩٢] د. النشار، نشأه الفكر، جـ٢. ص ٢٥١

[٢٩٣] الاشعري، مقالات، جـ٢٠. ص٣٣١

[٢٩٤] الشهرستاني، الممل، جـ١. ص٥٦

[٢٩٥] البغدادي، أصول الدين. ص ٥٣

[٢٩٦] ابن حزم، المحلي، جـ١. ص ٥

النفس، ثم أقام "البراهين الضرورية، على أن النفس جسم من الأجسام"[٢٩٧]، ويبدو أن ابن حزم - كما يلاحظ الدكتور جدعان - كان يقوم بالرد على حجج قسطا بن لوقا، في رسالته في الفرق بين النفس والروح، إذ أقام قسطا الدليل على أن النفس ليست جسماً، كما أن من المحتمل أن يكون ابن حزم، قد فند الحجج التي تثبت عدم جسمية النفس، في أثولوجيا أرسطوطاليس أيضاً[٢٩٨].

وقد قبل ابن قيم الجوزية، التصور الرواقي للنفس، إذ يستعرض المذاهب المختلفة في حقيقة الروح أو النفس - ولا فرق بين الاسمين في نظره - فيذكر ستة مذاهب، يرفضها جميعاً ما خلا المذهب السادس، الذي يقرر أن الروح "جسم مخالف بالماهية، لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحه لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح، وهذا القول هو الصواب في هذه المسألة، وهو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والفطرة"[٢٩٩]. ثم يسوق أدلة شتى لتبرير مذهبه.

ومن المرجح أن يكون ابن القيم قد استمد رأيه في النفس من النظام المعتزلي، ومما هو جدير بالذكر أنه خالف بهذا المذهب أستاذه ابن تيمية، الذي لا يقال عنده "الهواء جسم ولا للنفس الخارج من الإنسان جسم، ولا لروحه المنفوخة فيه جسم"[٣٠٠]، كما يقول ابن تيمية أيضاً: "الروح ليست مثل البدن في الغلظ والكثافة، ولذلك لا تسمى جسماً"[٣٠١].

أما فلاسفة الإسلام، فإنهم على الجملة "يفرقون بين النفوس والأرواح، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة، متعلقة بالأبدان، والأرواح أجسام مركبة من

---

[٢٩٧] ابن حزم ، الفصل، جـ٥. ص ٨٠-٩٢

[298] Jadaane, PP. 151 – 156.

[٢٩٩] ابن القيم، الروح. ص ١٧٨ – ١٧٩

[٣٠٠] ابن تيمية، تفسير سوره الإخلاص. ص ٥٠

[٣٠١] نفس المصدر، ص ٦٣

الأبخرة والأدخنة المر تفقعة من الدم"(٣٠٢). مثال ذلك ما نجده لدى ابن سينا، فقد عرض لمذاهب القدماء في النفس، ومن هذه المذاهب ما يوافق مذهب الرواقية، فيقول صاحب الشفاء، إن من القدماء "من جعل النفس ناراً، ورأى أن النار دائم الحركة" أو "من قول أن النفس حرارة غريزية، لأن الحياة بها"، وقد أبطل ابن سينا هذه المذاهب وغيرها، وأثبت أن النفس ليست بجسم(٣٠٣)، ولكن إذا كانت النفس عنده ليست جسماً، فهي متعلقة بالروح، "وهو جسم لطيف"(٣٠٤).

وقد عرض الغزالي لأدلة فلاسفة الإسلام المختلفة، على روحانية النفس، وحللها وشرحها، ثم مزقها ولم يدع شيئاً منها قائماً، وقد أحصى عشرة من هذه الأدلة(٣٠٥)، ولئن هاجم الغزالي- في كتابه التهافت - قول الفلاسفة بأن النفس أمر روحاني وليست بجسم، فما مذهبه الحقيقي في هذا الصدد؟ يبدو أن الغزالي قد تردد في الأخذ بمذهب محدد، فتارة يقول "الروح عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأخلاط معتصبة القلب..."(٣٠٦)، وبهذا يقبل في كتاب مقاصد الفلاسفة التصور الرواقي الجاليني للروح، ويتفق هنا أيضاً مع الاشاعرة، على نحو ما رأينا، ولكن يقول الغزالي تارة أخرى في كتاب المضنون الصغير "إن الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الإناء" والدليل على أن الروح ليست جسماً، أن الجسم قابل للقسمة، ولكن الروح لا ينقسم(٣٠٧)، وهذا الموقف الأخير أيضاً يقرره في كتابه كيمياء السعادة(٣٠٨)، وهكذا نقض الغزالي ما قرره في مقاصد الفلاسفة، من أن الروح جسم، وقرر في المضمون الصغير وكيمياء السعادة، أنها ليست جسماً، ولعل هذا التناقض الذي وقع فيه الغزالي يتلاشى إذ اثبت بالفعل أن الكتابين الأخيرين منحولان عليه.

---

(٣٠٢) الطوسي، تلخيص المحصل بذيل كتاب المحصل. ص ١٦٧

(٣٠٣) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، نشرة باكوش. ص ٢٠

(٣٠٤) نفس المصدر- ص ٦٧

(٣٠٥) كرادى فو، الغزالي. ص ٧٢

(٣٠٦) الغزالي، مقاصد الفلاسفة. ص ٣٧٦

(٣٠٧) الغزالي ، المضنون الصغير، ص٦

(٣٠٨) الغزالي، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل نشرها الكردي. ص ٥٠٧

ويوضح الغزالي لنا موقفه من الروح، في كتابه الاحياء، إذ يذهب إلى أن لفظ الروح يطلق عليه معنيين "أحدهما: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينتشر بواسطة العروق الضوارب، إلى سائر أجزاء البدن ... والأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح، أرادوا به هذا المعنى، وهو بخار لطيف، أنضجته حرارة القلب"، أما المعنى الثاني للروح فهو "اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان" وهي بهذا المعنى الأخير "لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان"، وهذا المعنى هو الذى أراده الله تعالى بقوله "قل الروح من أمر ربى" وهى أمر عجيب ربانى تعجز أكثر العقول والإفهام عن درك حقيقته[٣٠٩]. وقد انتقلت فكرة جسمانية النفس أو الروح، إلى كثير من متصوفة الإسلام فقد اعتبر عبد الكريم القشيرى(المتوفى عام ٤٦٥هـ)، "كون الروح والنفس، من الأجسام اللطيفة فى الصورة، ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة"، فإذا كانت الروح والنفس كلاهما عنده جسمين لطيفين، ففيم إذن الخلاف بينهما؟ يقول صاحب الرسالة القشيرية "محل الأوصاف الحميدة القلب والروح، ومحل الأوصاف المذمومة النفس"[٣١٠]، فجعل بذلك الروح مبدأ الأخلاق المحمودة، بينما جعل من النفس مصدرا للشرور، وأغلب الظن أن القشيرى قد تأثر بوصف القرآن الكريم للنفس بأنها " أمارة بالسوء" (يوسف آيه ٥٣).

وأثرت النظرية الرواقية الجالينية فى الروح، فى ابن طفيل (المتوفى عام ٥٨١هـ)، وهو يروى قصة حى بن يقظان، وقد جاء بهذه القصة، أن حى بن يقظان قبض على أحد الوحوش، ثم فتح جوفه، ولما "وصل إلى القلب، قصد الجهة اليسرى منه، وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءا بهواء بخارى شبه الضباب الأبيض، فأدخل إصبعه فيه فوجده من الحرارة فى حد كاد يحرقه، ومات الحيوان على الفور، فصح عنده، أن ذلك البخار الرطب، هو محرك هذا الحيوان، وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات... (فتبين) له أن كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيرا بأعضائه، وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدأه من قرار واحد، وانقسامه فى ساير الأعضاء منبعث

[٣٠٩] الغزالى، إحياء علوم الدين، جـ٣. ص ٣

[٣١٠] عبد الكريم القشيرى، الرسالة القشيرية. ص٤٥

منه، وأن جميع الأعضاء ، إنما هي خادمة له، ومؤدبه عنه ..."[311]، وقد ذهب هذا المذهب أيضا السهروردي الإشراقي، فالروح الحيواني عنده، بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب.. الخ وبواسطته تتحد النفس"، وهي غير مادية، بالجسم[312]، وقال "في بدن الإنسان جسد لطيف بخاري، يسمى روحاً حيوانياً"[313]. وقال تلميذه صدر الدين الشيرازي: "اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرماً لطيفاً روحانياً، قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانية ... وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي"، وبسبب الحرارة "صار الروح جسماً إلهيًا .. والروح أفضل الأجسام"، ويميز الشيرازي بين النفس والروح، فأما النفس فهي ليست جسمانية، وأما الروح فهو جوهر حار، بسيط غير مركب من الاسطقسات، وهو خليفة النفس، ومتصل بها، فالنفس: لا تتصرف في الأعضاء الكثيفة العنصرية، إلا بواسطة مناسب للطرفين، وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني، المسمى بالروح النافذ في الأعضاء"[314].

ويعرض صاحب كشاف اصطلاحات الفنون لاختلاف المذاهب في طبيعة الروح، وخيرها في نظره المذهب الذي فحواه أن الروح أجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر، نفذت في داخل أعضاء البدن، نفاذ النار في الفحم، ونفاذ دهن السمسم في السمسم، ونفاذ ماء الورد في الورد[315].

وإذا كان المسلمون - كما رأينا - قد تأثروا بنظرية الرواقيين في جسمانية النفس فهل تأثروا أيضاً بنظريتهم في مصيرها؟ يبدو أن معظم المفكرين الإسلاميين، على اختلاف اتجاهاتهم يقولون بخلود النفس، بينما اختلف الرواقيون - فيما بينهم- بصدد مصير النفس، وقد أشرت إلى أن كريزيب كان يعتقد بأن نفوس الحكماء

---

[311] أحمد أمين، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي. ص ٨٠، وقد وردت هذه القصة مع تغييرات طفيفة، في مخطوط عنوانه أسرار الحكمة المشرقية ولكنه منسوب إلى عبد الحق بن سبعين، بدار الكتب رقم ١٩ حكمة تيمور، وقد ورد النص المذكور أعلاه ص٢٢.

[312] د. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية. ص ٢٥٣ - ٣٥٤

[313] السهر وردى، حكمة الإشراق، ص ٢٦٨

[314] الشيرازي، الأسفار الأربعة (المجلد الثاني ص ٢٢، ص ٥٠ المجلد الرابع ص ٣٩٧ وما بعدها، ص ٤٥٨، ص ٥٣٩

[315] التهانوي، كشاف. ص ١١٠ - ١١١

الخيرين وحدها تبقى بعد الموت، أما نقوس الأشرار، فإنها تتشتت بحد الموت وتفنى، ولكن يلفت الدكتور جدعان الأنظار إلى رأى R.Walzer فى كتابه Greek into Arabic, P. 22 حيث يقرر أنه من المحتمل أن يكون الفارابى قد تأثر بالرواقية، فى الاعتقاد بأن النفوس الشريرة، لا خلود لها، وهى تفنى بفناء الجسد(٣١٦). ولكن لا يشير الدكتور جدعان إلى أحد مؤلفات الفارابى، التى يمكن أن نجد فيها هذه الفكرة الخاصة بمصير النفس، فنستمد من ابن طفيل ضوءاً يوضح لنا حقيقة موقف الفارابى من هذه المسألة .. يقول ابن طفيل: "أثبت (الفارابى) فى كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت، فى آلام لانهاية لها، بقاء لانهاية له، ثم صرح فى السياسة المدنية، بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة"(٣١٧). وبذلك يكون الفارابى قد تردد فى مسألة بقاء نفوس الأشرار، فأقر بقاءها فى كتابة الملة الفاضلة، وأنكر ه فى السياسة المدنية فى معرض حديثه عن أهل المدينة الذين ليست أفعالهم مسددة نحو السعادة، وبالتالى تكسبهم هذه الأفعال هيئات ردية من هيئات النفس، وتصير أنفسهم مرضى، "فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية، غير مستكملة استكمالا، تفارق به المادة ، حتى إذا بطلت المادة، بطلت"(٣١٨). وهكذا ليس لدينا ما يبرر رفض وجهة نظر Walzer، إذ أن موقف الفارابى فى السياسة المدنية قريب من موقف كريزيب.

٣- الملائكة والشياطين أجسام:

زعم بعض حكماء الإسلام، أن الملائكة، هم العقول المجردة والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة، لها تصرف فى العنصريات، وقد ذهب ابن سينا إلى القول بأن الجن حيوان يتشكل بأشكال مختلفة، ثم قال: وهذا شرح الاسم، ويدل هذا، فى نظر التهانوى، على أن ابن سينا شرح المراد بهذا اللفظ، دون أن يعتقد أن له وجودا حقيقيا فى الخارج، أما المثبتون لوجود الجن، فقد اختلفوا على قولين: منهم من زعم إنها ليست أجساماً ولا حالة فى أجسام، بل هى جواهر قائمة بأنفسها، وكما تتعلق النفس، وهى من الموجودات المجردة، بالروح وهو جسم لطيف

---

(316) Jadaane, L'influence, P. 157

(٣١٧) ابن طفيل، كتاب أسرار الحكمة المشرقية، القاهرة، الخانجى ١٩٠٩، ص ٧

(٣١٨) الفارابى، السياسة المدنية، طبع حيدر آباد. ص ٥٣

بخاري، فكذلك لم يبعد أن يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من أجـزاء الهواء الذى يسرى فى جسم آخر كثيف. ومن الناس من زعم أن الجن أجسام لطيفة نورانية، وقد أقـرت المعتزلـة ذلـك، وعللـت عـدم رؤيـة الإنـس للجـن، برقـة أجسامهم ولطافتها، ولو زاد الله فى أبصارنا قوة لرأيناهم، كما يـرى بعضنـا بعضـاً، ولـو أنـه تعالـى كثف أجسامهم وبقيت أبصارنا على هذه الحالة لرأيناها أيضاً[٣١٩].

وليس بمستنكر عند الأشعرى، أن يدخل الجن فى الناس، لأن أجسام الجن أجسام رقيقة، ويشبه الأشعرى دخول الجن جوف الإنسان، من خروقه، بدخول الماء والطعام في بطنه، وهما أكثف مـن أجسام الجـن، وكذلـك جسـم الشيطان، أرق مـن أجسامنا[٣٢٠]. والملائكـة فـى نظـر مسعود التفتزانى: "أجسام لطيفـة، تظهـر فـى صـور مختلفة"[٣٢١].

والحاصل مما سبق، أنه من المحتمل، أن يكون المسلمون، قـد نقلـوا فكـرة الرواقية عن الروح أنها جسم لطيف، إلى تصورهم للملائكة والشياطين والجـن، فهى جميعا أرواح، ومن صفات الأرواح، أنها أجسام لطيفة.

٤- الكلام جسم:

وكما صرح الرواقيون بأن الكلام - كسائر الأشياء الحقيقية - جسم، فإن بعض مفكرى الإسلام ذهب هذا المذهب، فقـرر فريـق مـن المتكلمـين " أن كـلام الخـالق جسم، وأن ذلـك الجسم، صـوت مقطـع مؤلـف مسـموع، وهـو فعـل الله"، ونقـل لنـا الاشعرى، عـن جعفـر بـن مبشـر، اختـلاف آراء الذيـن زعمـوا، أن كـلام الله سـبحانه جسم[٣٢٢]، أما عن كلام البشر فان النظام المعتزلى، قد ذهـب إلى أنـه"جسم لطيـف، منبعث من المتكلم، ويقرع أجزاء الهواء، فيتموج الهواء بحركته، ويتشكل بشكله، ثـم يقرع العصـب المفروش فـى الأذن، فيتشـكل العصـب بشـكله، ثـم يصـل إلى الخيـال، فيعـرض علـى الفكـر العقلـى فيفـهم" ويرجـع الشهرسـتانى رأى النظـام هـذا إلى

---

[٣١٩] التهانوى، كشاف، ص ٣٧٤-٣٧٨

[٣٢٠] الأشعرى، مقالات، جـ٢. ص ٤٣٥ – ٤٣٦

[٣٢١] التفتزانى، شرح تهذيب الكلام. ص ١١٨

[٣٢٢] الاشعرى، مقالات، جـ٢٠. ص ٥٨٨ – ٥٨٩

الفلاسفة[٣٢٣]، وفيما يلي أتتبع فكرة جسمانية الكلام بشئ من التفصيل، في دوائر الفكر الإسلامي المختلفة:

أ- الجهمية: حكى زرقان عن جهم بن صفوان أنه كان يقول: إن القرآن جسم وهو فعل الله[٣٢٤]. ولكن هل استخدم الجهم حقيقة هذه الكلمة "جسم" بمصطلحها الفني للدلالة على "شئ موجود"، وهو القرآن، أم أن نسبة هذه الكلمة إلى الجهم هو إلزام من أعدائه؟ يرجح أستاذنا أن الجهم قد استخدم الكلمة بمعنى شئ موجود وهذا لا يكون إلا جسماً[٣٢٥]. وذلك مفهوم رواقي أصيل.

ب- المعتزلة : أشرت منذ قليل، إلى أن النظام قد اعتبر كلام الإنسان من الأمور الجسمانية، وزعم أيضا أن كلام الله سبحانه يسمع لأنه صوت[٣٢٦]، والصوت عنده جسم [٣٢٧]، إذن فكلام الخالق عنده جسم[٣٢٨].

أما الجاحظ فقد "حكى ابن الراوندى عنه أنه قال: إن للقرآن جسداً، يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً، وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم، أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق، وأنكر الأعراض أصلا، وأنكر صفات البارى تعالى" [٣٢٩]. وهذا القول الذى يورده الشهرستاني، لا نجده عند معظم مؤرخي الفرق كعبد القاهر البغدادى أو الاشعرى أو الخياط أو غيرهم، كما لا نجد هذا الرأى فيما كتب الجاحظ نفسه من رسائل وصلت إلينا. ولكنا نجد هذا القول في صوره مختلفة عند الإيجي والجرجاني والتهانوى، فهم ينسبون للجاحظ القول بأن"القرآن جسد، ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة"[٣٣٠]. أما المقريزى فقد حكى عن الجاحظ قولا يشبه ما أورده الشهرستاني فيقول المقريزى (المتوفى عام ٨٤٥هـ): أن القرآن المنزل، من

---

[٣٢٣] الشهرستاني، نهاية الإقدام. ص ٣١٨

[٣٢٤] الاشعرى، مقالات، جـ٢. ص٥٨٩

[٣٢٥] د. النشار، نشأة الفكر، جـ١. ص ٣٤٠

[٣٢٦] الاشعرى، مقالات، جـ٢. ص ٥٨٧

[٣٢٧] نفس المصدر، جـ ٢. ص٤٢٧

[٣٢٨] نقس المصدر، جـ١. ص ٢٤٥

[٣٢٩] الشهرستاني، الملل، جـ١. ص ٧٢

[٣٣٠] الايجي، المواقف، الجرجاني، التعريفات. ص ٦٤، التهانوى، كشاف، ص ٣٢٩

قبيل الأجساد، ويمكن أن يصير مرة رجلاً، ومرة حيواناً"[٣٣١] وقد عرض نلينو، في بحث له حول هذه الفكرة الغريبة المنسوبة إلى الجاحظ، وجهات نظر الباحثين المختلفة بصددها، وقام بتفنيدها والرأى عنده أن القول المنسوب إلى الجاحظ ليس نظرية من نظرياته الكلامية، ولكنه إلزام استخلصه خصومه من مذهبه، في أن القرآن مخلوق، وفي أن كلام الله إلى الناس مادى، ومما يؤكد، أن هذا القول، إلزام من الخصوم، هو أن الشهرستاني عندما أورد الكلام المنسوب إلى الجاحظ، فقد حكاه عن ابن الراوندى العدو الأول للمعتزلة وصاحب كتاب فضائح المعتزلة، والحقيقة أن كلام الله عند الجاحظ جسم، وبخاصة أن الشهرستاني يقارن بين قول الجاحظ وبين قول أبي بكر الأصم، الذى زعم "أن القرآن جسم مخلوق"[٣٣٢].

ومن المرجح أن يكون نلينوقد أصاب في رأيه، إذ أن من غير المقبول الاعتقاد بأن الجاحظ قد صرح بهذا القول الذى ينسبه إليه عدو المعتزلة ابن الراوندى، وبالأحرى يجب فهم هذا القول، على أنه إلزام من الخصوم، على اعتقاد الجاحظ، بأن القرآن جسم حيث تابع في ذلك أستاذه النظام، وقد أراد الأستاذ والتلميذ المعتزليان بهذا الاعتقاد - اعتقاد أن كلام الله جسم - أن يثبتا أنه مخلوق، وأنه ليس قديماً، كما قرر أهل السنة والجماعة. من أجل ذلك رفض الجاحظ زعم القوم بأن القرآن ليس بصوت ولا تقطيع ولا تأليف، وقال "والقرآن على غير ذلك، جسم وصوت، وذو تأليف، وذو نظم وتقطيع، وخلق قائم بنفسه، مستغن عن غيره، ومسموع في الهواء..." ثم يستنتج من هذه الصفات، النتيجة النهائية التي يؤمن بها كما آمن سائر المعتزلة فيقول: "وكل ما احتملته الأجسام، ووصفت به الأجرام، كل ما كان كذلك، فمخلوق في الحقيقة دون المجاز"[٣٣٣]. ولكن من العجيب أن يستنكر نلينورد هوروفيتز فكرة الجاحظ إلى الرواقية، فإذا استبعدنا تأثير الرواقية - كما أراد نلينو- فبماذا نفسر فكره جسمية الكلام التي تجدها عنده؟ إنه مما لا شك فيه أن الجاحظ قد وجد ميراثاً كبيراً من التجسيم الرواقي في عصره عامة، وعند أستاذه النظام بصفة خاصة.

---

[٣٣١] المقريزى، الخطط، طبع بولاق عام ١٢٧٠هـ، جـ٢. ص ٣٤٨

[٣٣٢] نلينو، بحوث في المعتزلة - التراث اليوناني نشر د. بدوى. ص ٢١٢-٢١٦

[٣٣٣] الجاحظ، رسائل نشرها السندوبي. ص ١٤٩ - ١٥٠

جـ - النجارية: وهم أصحاب الحسين بن محمد النجار، وافقوا المعتزلة في بعض الأمور، ولعل من بينها مسألة اعتقاد أن القرآن - كلام الله - جسم، فقال النجار: "أن كلام الباري تعالى، إذا قرئ فهو عرض، وإذا كتب فهو جسم"[٣٣٤]، وتقوم هذه الفكرة عند النجار، على اعتقاده أن الرقوم - أي الكتابة - أجسام[٣٣٥].

د - الظاهرية: ذهب أحد شيوخهم وهو ابن حزم، إلى أن الحرف "إنما هو هواء يندفع من مخرج ذلك الحرف، بعصر بعض آلات الصوت له من الرئة وأنابيب الصدر والحلق... (الخ)، فذلك الهواء المندفع، جسم طويل عريض عميق، فهو محتمل الانقسام ضرورة، فذلك الهواء هو الحرف، فالحرف هو جسم محتمل للقسمة ضرورة"[٣٣٦]. ويستفاد من هذا، إن كلام الإنسان، في نظر ابن حزم والرواقية من قبله، هو جسم وانه مكون من حروف، وهي أجسام، وربما استمد ابن حزم هذا المذهب من إخوان الصفا.

هـ - إخوان الصفا: أشرت فيما سبق، إلى أن النطق الإنساني عندهم، يقال على أمرين متمايزين: الكلام النفساني، والكلام اللفظي، فأما الأول فهو عندهم أمر غير جسماني، أما الكلام الملفوظ فقالوا عنه أنه "أمر جسماني محسوس"، وذلك لأنه أصوات مسموعة، ذات هجاء، وتظهر من اللسان، الذي هو عضو جسدي، وتمر إلى الآذان، وهي أيضاً أعضاء جسمانية، والأصوات هي حروف لفظية، تحدث في الحلقوم والحنكين وبين اللسان والشفتين عند خروج النفس من الرئة[٣٣٧]. ولا يثبت الكلام دائماً في الهواء لأنه "جسم سيال"[٣٣٨]، ويقارن إخوان الصفا في الكلام، بين المعاني وبين الألفاظ فيقولون: "والمعاني كالنفوس، والألفاظ كالأجسام، والمعاني كالأرواح، والحروف كالأبدان[٣٣٩]. ونلاحظ أن مذهب إخوان الصفا رواقي بحت، سواء في التفرقة بين نوعي الكلام أو في الصفات التي ينسبونها إلى كل نوع منهما،

---

[٣٣٤] الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١. ص٨١

[٣٣٥] الجويني، الإرشاد. ص ١٣٣

[٣٣٦] ابن حزم، الفصل، جـ١. ص ٦٥

[٣٣٧] إخوان الصفا، رسائل، جـ١. ص ٢٧٦-٢٧٧

[٣٣٨] إخوان الصفا، الرسائل، جـ٣. ص ٢٣٩

[٣٣٩] نفس المصدر، جـ٣. ص ١٢٥ ، ص١٣٢

ونلاحظ أخيرا في الرسالة السابعة عشر من الجسمانيات الطبيعات، أن إخوان الصفا يقولون: "كلام الإنسان وصوت الحيوان، حي ذو حركات نفسانية"(٣٤٠)، فما أقرب كلام الإنسان اللفظي في مذهب إخوان الصفا، بما يحكي عن كلام الله في مذهب الجاحظ، فكلاهما أمر جسماني حي أو "حيوان" .

و - الله جسم: ذهب بعض مفكري الإسلام، إلى أن الله تعالى جسم،كبعض الذين وافقوا هشام بن الحكم ومحمد بن كرام (٣٤١)، ويقرر بحق الدكتور جدعان، إن هذه الفكرة، "لا تتفق ولا تتمشى مع الفكرة القرآنية، عن اله ليست كمثله شئ" ويرى أن المفكرين الإسلاميين الذين دافعوا عن فكرتي جسمانية الله وتشبيهه بالإنسان، قد تأثروا في هذا الصدد بتأثيرات أجنبية(٣٤٢). فهاتان الفكرتان إذن غريبتان عن الإسلام، دخيلتان عليه، من أجل ذلك هاجمها بشدة وأنكرها تماماً، أهل الحق المعبرون حقيقة عن الروح الإسلامية القرآنية، أعني الأشاعرة (٣٤٣)، ولم يقبلها أيضاً المعتزلة، وهم أهل التنزيه، وانتقدهما كذلك ابن حزم(٣٤٤)، فضلاً عن أن فلاسفة الإسلام على الجملة استنكروا القول بأن الله جسم، سواء أكانوا بذلك متأثرين بدينهم، أم متابعين لأرسطو وأفلاطون. ولعل الفلسفة الرواقية، أهم مصدر خارجي لفكرة جسمية الله، عند المسلمين.

وقبل الخوض في بحث هذه المسألة، يجدر أن نفرق في البداية، بين التشبيه والتجسيم(٣٤٥)، فأما أهل التشبيه، فهم الذين يثبتون لله تعالى اليدين والوجه وسائر الأعضاء، فيشبهون الباري عز وجل بمخلوقاته، وليس للتشبيه أصل رواقي البتة فإله الرواقية - كما رأينا - لا يشبه البشر، أما المجسمة فهم فريق أطلق لفظ الجسم على الله تعالى، ويعني بذلك انه موجود. وليس كل مشبه مجسما بالضرورة، ولا كل مجسم مشبهاً بالضرورة، وفي هذا المعنى يقول الأشعري: "وممن قال بالصورة، من

(٣٤٠) نفس المصدر، جـ٣ ص ١٣٧

(٣٤١) ابن تيمية، تفسير سوره الإخلاص، ص٤١

(342) Jadaane, L'Influence, P. 27

(٣٤٣) الاشعري، مقالات، جـ١ ص ٢٦٠ اللمع ص ٢٣ كذلك الباقلاني، التمهيد ص ١٩١ كذلك الجويني، الإرشاد، ص ٤٢ كذلك الغزالي، الأحياء، جـ١ ص ٨٩

(٣٤٤) ابن حزم، الفصل، جـ٢ ص ١١٧

(345) Jadaane, L'Influence, PP.1580163

ينكر أن يكون البارئ جسماً، وممن قال بالتجسيم من ينكر أن يكون البارى صورة"[٣٤٦]. ولكن في اغلب الأحيان - كما سنرى الآن - أن بعض مفكرى الإسلام يجمعون بين التشبيه والتجسيم:

أ- أصحاب الحديث الحشوية: إن أول من نجد لديهم فكرة تجسيم الله، هم جماعة من أصحاب الحديث الحشوية، مثل مضر بن محمد خالد بن الوليد، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصرى (المتوفى عام ١٤٩هـ أي أنه قد توفى كهمس قبل مقاتل بن سليمان بعام واحد)، وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى، فهؤلاء "أجازوا على ربهم الملامسة، والمصافحة، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض، وحكى الكعبى عن بعضهم: أنه كان يجوز الرؤية في دار الدنيا، وأن يزورونه ويزورهم، وحكى داود الجواربى، أنه قال: اعفونى عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك، وقال: إن معبوده جسم ، ولحم، ودم، وله جوارح وأعضاء ... ومع ذلك: جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شئ..."، ويعزو الشهرستاني، هذه الأفكار المشبهة والمجسمة إلى اليهود[٣٤٧].

والسؤال المهم هنا، هل كان تجسيم الرواقية هو مصدر آراء هؤلاء المفكرين المتقدمين عامة، والرأي القائل بأن الله جسم لا كالأجسام، ولا يشبهه شئ بصفة خاصة؟ مما لاشك فيه أن الإجابة القاطعة الحاسمة عن هذا السؤال، أمر ليس هينا فمن التعسف الزعم بأن للرواقية تأثيرا عليهم، إذ ليس تحت أيدينا من الأدلة ومن النصوص القديمة، ما يبرر هذا الزعم، إلا انه يلاحظ أن أحد هؤلاء الحشوية، وأعنى كهمس، قد عاصر مقاتل بن سليمان، وسنرى الآن كيف أن مقاتلا،كان من المجسمة وأن تأثره بالرواقية، أمر محتمل، وأن البيئة والزمان اللذين عاش فيهما مقاتل،كانت تسود فيهما آراء رواقية ممتزجة بالمذاهب الثنوية أو باللاهوت المسيحى.

---

[٣٤٦] الاشعرى، مقالات، جـ١ ص ٢٥٩

[٣٤٧] الشهرستاني، الملل، جـ ١ ص ٩٦-٩٧ وكذلك د. النشار، نشأه الفكر جـ١ ص ٦٠٥

ب – مقاتل بن سليمان (توفى عام ١٥٠هـ): اختلفت أقاويل العلماء في شأن مقاتل، فمنهم من مدحه، ومنهم من قلل شأنه أو كفره، يقول أبو حاتم محمد ابن حيان البستي: "مقاتل بن سليمان،كان يأخذ عن اليهود والنصارى، علم القرآن العزيز، الذي يوافق كتبهم، وكان مشبها يشبه الرب بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث"[٣٤٨]. ويستفاد من هذا النص الذي ذكره ابن خلكان أن مقاتلا كان مشبهاً، ويرجع مذهبه في التشبيه إلى اليهود، ولكن هل كان مقاتل مجسما أيضا؟.

إن التهانوى يلحق مقاتل بن سليمان، بفرقة المجسمة الذين يقولون "إن الله جسم حقيقة[٣٤٩]. كما يحكى ابن تيمية عن مقاتل قوله "إن الله جسم وجثة وأعضاء على صورة الإنسان"، إلا أن بن تيمية تشكك في حقيقة نسبة هذا المذهب إلى مقاتل بن سليمان، فقال: "أما مقاتل فالله أعلم بحقيقة حاله"، ثم يحذر من الاعتماد على الأشعري الذي ينسب هذا المذهب إلى مقاتل في كتابه مقالات الإسلاميين (جـ ١. ص ١٥٣، ٢٠٩)، وذلك لأن الأشعرى، إنما استمد معلوماته عن مقاتل من المعتزلة الذين من المحتمل أن يكونوا قد تجنوا على مقاتل، مع أن الشافعي قد قال "من أراد التفسير، فهو عيال على مقاتل"[٣٥٠]. إما ابن حزم الأندلسي، فإنه يعرض مذهب مقاتل على النحو الآتي: "كان مقاتل هذا، مع جهم بخراسان في وقت واحد، وكان يخالفه في التجسيم ... وكان مقاتل يقول: إن الله جسم ولحم ودم على صورة الإنسان"[٣٥١] هذا، وسبق أن ذكرت أن جهم بن صفوان كان يعتقد أن كل شئ لا يكون إلا جسماً، أما الله فهو وحده غير جسم، ونستنتج الآن من كلام ابن حزم إن مقاتل بن سليمان، اتفق مع معاصره الجهم في القول بالجسمية، أما الفرق بينهما هو أن الأول قد ذهب في التجسيم إلى أقصى مداه، بينما الثاني قد استثنى الله من دائرة الجسمانيات.

---

[٣٤٨] ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبع ١٢٧٥، جـ ٢٠. ص ١٦٦

[٣٤٩] التهانوى،كشاف اصطلاحات الفنون. ص ٣٧٣

[٣٥٠] ابن تيمية، منهاج السنة. ص ٢٥٩

[٣٥١] ابن حزم، الفصل، جـ ٤. ص ٢٠٥

وعلى الجملة فإن معظم الكتب، قد أجمعت على أن مقاتلاً كان مشبهاً ومحسماً وكما يقول أستاذنا: "التجسيم رواقي، وكان مقاتل بن سليمان مجسما"[352]، ثم يطرح في مكان آخر السؤال الآتي: "هل تأثر مقاتل بالرواقية، وهي أيضا تقول إن الوجود جسم، وان الله جسم؟ "ويرى الأستاذ أن من المحتمل إن تكون الرواقية قد وصلت إلى مقاتل عن طريق الفلسفات الثنوية وبخاصة الديصانيه، كما أنه تأثر من ناحية أخرى بالإسرائيليات والمسيحيات، وغير ذلك من مصادر التجسيم، وهذا هو الاحتمال، الذى أميل إليه شخصياً أما الاحتمال الآخر، فهو أن يكون مقاتل قد وصل إلى التجسيم، خلال تفسير قرآني بحت مستندا على الثقافة العامة المنشرة في خراسان أبان ذلك الوقت[353].

حـ - الشيعة الروافض: كان الشيعة مجسمة ومشبهة، وهم الذين نقلوا الأفكار التجسيمية إلى أهل السنة والجماعة [354]، وقد اختلف الشيعة الروافض في التجسيم إلى عدة فرق، فزعمت احداها - وهم أصحاب هشام بن الحكم - أن معبودهم جسم، له نهاية وحد وأنه نور ساطع كالسبيكة الصافية ... الخ[355]. ولكن يذهب فخر الدين الرازى إلى أن هشام "غير مذهبه في سنة واحدة عدة تغييرات، فزعم تارة أن الله تعالى كالسبيكة الصافية، وزعم مرة أخرى أنه كالشمع الذى من أى جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه، واستقر رأيه عاقبة الأمر، على أنه سبعه أشبار..."[356]. ويتضح من هذا أن الروايات قد تباينت فيما يختص بتشبيه إله هشام ابن الحكم بالمخلوقات. "حكى ابن الراوندى عن هشام، أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابها ما ... وحكى الكعبى عنه أنه قال: هو جسم ذو أبعاد، له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات، ولا يشبهه شئ"[357]. ويقترب إله هشام،

---

[352] نفس المصدر، جـ١. ص ٦٠٩

[353] نفس المصدر، جـ٢. ص ٢١٥

[354] نفس المصدر، جـ١. ص ٦٠٩

[355] الأشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ١. ص ١٠٢،كذلك: عبد القاهر البغدادى، الفرق بين الفرق. ص ٤٨

[356] الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص ٦٤

[357] الشهرستانى، الملل منحل، جـ١ ص ١٦٤، الخياط، الانتصار ١٠٦-١٠٧

كما ورد في حكاية الكعبي التي يذكرها هوروفيتز[٣٥٨]، ومن اله الرواقية، ويقترب أكثر، حتى ينطبق تماما تصور هشام لله على تصور الرواقيين له، في حكاية الاشعرى عن هشام بن الحكم" أنه قال: هو جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شئ موجود"[٣٥٩]. ووفقاً لحكاية الاشعرى يكون الجسم عند هشام، بمعنى الموجود، فكل موجود جسم، والله موجود، فهو جسم، ولكنه لا كالأجسام[٣٦٠].

ويذهب مؤرخو الفكر الإسلامي إلى أن هشام بن الحكم، هو أول من قال "الله جسم"[٣٦١]. ولكننا رأينا أن مقاتل بن سليمان، قد سبق هشاماً في القول بأن الله جسم، ولعل مرد ذلك أن مقاتل قد بدأ من تفسير القرآن، تحت مؤثرات خارجية من بينها الرواقية، وانتهى إلي التجسيم، بينما بدأ هشام من الطريق العقلي الفلسفي البحت، إثبات الجسمية لله، فذهب إلي أنه جسم بمعني أنه شئ موجود، وهذا هو طريق أصحاب الرواق.

أما الفرقة الثانية من الرافضة، التي يذكرها الأشعرى، فإن تصورها لله ينطبق تماما مع التصور الرواقي أيضاً، فقد اعتقد أصحاب تلك الفرقة "أن ربهم ليس بصورة، ولا كالأجسام، إنما يذهبون في قولهم: أنه جسم، إلي أنه موجود، ولا يثبتون الباري ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة"[٣٦٢]، كما أنهم أنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة[٣٦٣]. ولكن للأسف لا يذكر صاحب مقالات الإسلاميين أسماء القائلين بهذا المذهب الذي يتفق مع الرواقية في اعتبار الله جسماً، ليس له شكل معين، لأنه منبث في العالم، وكونه جسماً، يلزم من كونه موجوداً، إذ أن كل موجود فهو جسم بالضرورة.

ومن الشيعة الإمامية، نجد المغيرة بن سعيد العجلي، قد قال: "إن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء"[٣٦٤]. فانضم المغيرة بذلك إلي فريق المجسمة والمشبهة.

---

(358) Hovovitz, Ueber den Einfluss, S. 39

(٣٥٩) الاشعرى، مقالات، جـ١. ص ٢٥٧

(٣٦٠) د. النشار، نشأه الفكر، جـ٢. ص ٢٣١

(٣٦١) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، جـ١. ص ١١٩ وكذلك د. النشار، نشأة الفكر، جـ٢. ص ٢٢٢

(٣٦٢) الاشعرى، مقالات، جـ١. ص ١٠٤

(٣٦٣) نفس المصدر، جـ١. ص ٢٥٧

(٣٦٤) الشهرستاني، الملل، جـ١. ص ١٥٧

د- الكرامية: يذهب الشهرستاني، إلى أن أكثر الكرامية، قد أطلق لفظ الجسم على الله تعالى، ورأى بعضهم، أن المقصود بقولهم أنه جسم، أنه قائم بذاته وذلك حد الجسم عندهم[٣٦٥]، ويفسر ابن تيميه قول الكرامية عن الله أنه جسم" بأنه الموجود، أو القائم بنفسه، لا بمعنى المركب، وقد اتفق الناس على أن من قال انه جسم وأراد هذا المعنى، فقد أصاب في المعنى، ولكن إنما يخطئه من يخطئه في اللفظ" [٣٦٦]. ويتبين لنا من نص ابن تيمية، أنه يوافق ابن كرام وأصحابه في الاعتقاد بأن الله موجود، وأنه قائم بنفسه، ولكنه لا يوافقه في إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا الموقف عينه، قد اتخذه الأشاعرة أيضاً، فيحكي التهانوي قول الكرامية عن الله أنه جسم" أي موجود، وقال قوم منهم: هو جسم أي قائم بنفسه، فلا نزاع بيننا معاشر الأشاعرة، وبينهم إلا في التسمية"[٣٦٧].

ولئن كان الله عند ابن كرام وأصحابه جسماً، فإن ماعدا الله وما سواه ليس جسما على الإطلاق، وإنما اعتبر الموجودات لا أجسام، بل أفعال، ويقرر أستاذنا أن: "ابن كرام هنا رواقي واضح" وهو يقع في مذهب أحادية المادة، وهو نواة مذهب وحدة الوجود لدى مدرسه محيي الدين بن عربي[٣٦٨].

وكانت ألفاظ محمد بن عيسى الصوفي الالبيري، تدل على أنه يذهب مذهب الكرامية في التجسيم، فيما يقول ابن حزم[٣٦٩].

هـ - ابن تيمية: تشير دائرة المعارف الإسلامية، إلى إن ابن تيمية، قد ذهب عام ٧٠٥هـ، إلى القاهرة وهناك اتهم بمشايعة مذهب التجسيم، فحكم عليه بأن يلقى هو وأخواه في الجب بقلعة الجبل، ثم يقول محمد بن شنب في دائرة المعارف الإسلامية أنه: "لما كان ابن تيمية مسرفاً في التشيع لمذهب التجسيم فقد كان يفسر كل الآيات والأحاديث التي تشير إلى الله تفسيراً حرفياً، ولقد تشبع بهذه

---

[٣٦٥] نفس المصدر، جـ ١. ص ١٠٠

[٣٦٦] ابن تيمية، منهاج السنة ص ٢٤٧

[٣٦٧] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون. ص ٣٧٣

[٣٦٨] د. النشار، نشأة الفكر، جـ ١. ص ٦٢٠

[٣٦٩] ابن حزم، الفصل، جـ ٢. ص ٢٠٥

العقيدة إلى درجة أنه - كما يقول ابن بطوطة - قال من منبر جامع دمشق: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولى هذا، ثم نزل درجة من درج المنبر"[٣٧٠].

ويعلق الباحث الهندى عبد الصمد شرف الدين، ناشر "مجموعة تفسير من ست سور" لابن تيمية، على أصحاب دائرة المعارف الإسلامية، فيما يختص بهذا الزعم، فيقول إنهم "ليسوا أول من رمى المصنف (أى ابن تيمية) بالتجسيم فى الصفات، بل اتبعوا من تقدمهم فى هذا الباب حذو النعل بالنعل، من غير تفكر ولا نرو فيما يقولون، غير مبالين هل صدقوا أم كذبوا، وهل أنصفوا أم ظلموا؟... وأما قول ابن بطوطة ... فكذب صريح، وإفك مبين، وبهتان عظيم، بل غالب ما ذكره ابن بطوطة عن المنصف، ففيه مبالغة واختلاط، وعدم تحرى الصدق فى النقل وافتراء الكذب عليه..."[٣٧١].

ولقد أشرت منذ قليل، إلى استنكار ابن تيمية، لاطلاق الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى[٣٧٢]، وها هو نص آخر صريح يثبت عدم إطلاق ابن تيمية لفظ الجسم على الله يقول ابن تيمية: "... فالذى عليه أهل الحق من السنة، أنه تعالى لا يوصف بالجسمية أصلاً، بل ولا فى فطرة العرب العرباء، جاهليتها وإسلاميتها، أن الله جسم أبدا تعالى الله عن ذلك"، ثم يقول عن الجسم إن فيه إجمالاً، قد يراد به المركب الذى كانت أجزاؤه مفرقة فجمعت، أو ما يقبل التفريق والانفصال أو المركب مَن مادة وصورة، والله منزه عن ذلك كله، وقد يراد بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات، فالله يشار إليه فى الدعاء وبالقلوب والعيون، ويرى فى الآخرة عياناً، وتقوم به الصفات فإن أردت "ليس بجسم" هذا المعنى، قيل لك: هذا المعنى الذى قصدت نفيه بهذا اللفظ، معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه، وأما اللفظ فبدعة نفياً وإثباتاً، فما فى النصوص ولا فى قول السلف، إطلاق لفظ الجسم على الله، ولا نفيه"[٣٧٣]. وقد تابع ابن قيم الجوزية، أستاذه ابن

---

[٣٧٠] دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول. ص ١١٠، ١١٢

[٣٧١] ابن تيمية، مجموعة تفسير، هامش. ص ٢٣ – ٢٦

[٣٧٢] ابن تيمية، منهاج السنة. ص ٢٤٧

[٣٧٣] ابن تيمية، المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ٨٠-٨١

تيميه فى عدم إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، فقرر ابن القيم "أن لفظ الجسم، لم يرد فى الشرع نفياً أو إثباتاً"[٣٧٤].

ويجدر بى - فى نهاية كلامى عن التجسيم - إن أذكر أن الرواقية، لم تكن هى المصدر الوحيد للتجسيم الذى امتزج بالفكر الإسلامي، بل كان اليهود أهل تجسيم وتشبيه، فقد وجدوا التوراة ملئت بالمتشابهات، مثل الصورة والمشافهة والتكليم جهرا وخلافه[٣٧٥]، أما الجدليون المسيحيون، فقد أثبتوا أن التجسد جائز، وأنه لا يمس الله فى تنزيهه، وقد حاول تيودورس بن قرة إقناع المسلمين بذلك[٣٧٦]. كما كانت المذاهب الغنوصيه تنادى أيضاً بالتجسيم فى أقوى صورة[٣٧٧].

ثانيا: النظرية الذرية:

ذهب جمهور المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، إلى إن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن البتة، إن يكون لها جزء وتلك الأجزاء هى جواهر فردة، وأول من قال بهذه النظرية فى العالم الإسلامي، هو أبو الهذيل العلاف[٣٧٨]. ومن المرجح إن هذه النظرية، ترجع إلى ديموقريطس وأبيقور، وقد خالف بعض الإسلاميين هذه النظرية، كما خالفها الرواقيون من قبل.

فقد أنكر هشام بن الحكم نظرية الجزء الذى لا يتجزأ، وقرر أن الجسم يتجزأ تجزؤا بلا نهاية، وقد تابع النظام أستاذه هشام فى هذا الموقف[٣٧٩]. فقال النظام: "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلي وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ"[٣٨٠]. ويميل الدكتور أبو ريدة إلى القول بأن النظام كان يقصد انقسام الجسم بالقوة والإمكان، لا انقسامه إلى ما لا

---

[٣٧٤] ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة. ص ١١٢

[٣٧٥] الشهرستانى، الملل والنحل، جـ١. ص ١٩٣ وكذلك ابن حزم الفصل، جـ١ ص ١٦١

[٣٧٦] جردييه وقنوانى، فلسفة الفكر الدينى، جـ١. ص ٦١

[٣٧٧] د. النشار، نشأه الفكر، جـ١. ص ٤٦٣

[٣٧٨] الغرابى، أبو الهذيل العلاف. ص ٥٢

[٣٧٩] البغدادى، الفرق بن الفرق. ص ١١٣، وكذلك المقدسى، البدء والتاريخ جـ١ ص ٣٩

[٣٨٠] الاشعرى، مقالات الاسلاميين ، ج٢ . ص ٣١٨

نهاية بالفعل، ولا يتعرض بعد ذلك الدكتور أبو ريدة لمسألة تأثر النظام بالرواقية أو عدم تأثره بها في هذه المسألة[٣٨١] ولكن هناك نص صريح يؤكد أن النظام قد قرر أن الجسم منقسم بالفعل إلى أجزاء غير متناهية، واستمد هذا النص من كتاب الهدية السعيدية، إذ يعرض مؤلفه للمذاهب المختلفة في انقسام الجسم، فيقول بصدد المذهب الثالث ما نصه "إن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم، غير متناهية، وموجودة فيه بالفعل، وعلى هذا يكون كل جسم مشتملاً بالفعل على أجزاء لا تتناهى بالفعل، وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الأقدمين من اليونانيين"، ثم يعرض صاحب الهدية السعيدية بعد ذلك لمذهب الحكماء المشائين والإشراقيين والمحققين من المتكلمين، وهو المذهب الذى يقرر "أن جميع الأجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية، موجودة فيه بالقوة ..."[٣٨٢].

وهناك من ناحية أخرى ما يدل على أن النظام قد ذهب إلى أن الأجسام تنقسم إلى ما لا نهاية بالفعل، لا بالقوة، واستمد ما يؤيد زعمي من كتاب الانتصار للخياط المعتزلي لعله أوثق المصادر بحقيقة آراء النظام، يقول الخياط: "فإن إبراهيم، كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذى ليس في جوهرها إذا أخليت وما هي عليه فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة، وقهرت على الاجتماع، فإن جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر، كما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخيلتها وما هي عليه، وهذا شئ أكثر الخلق شركاء إبراهيم فيه، وهو أمر واضح غير غامض ولا خفي، أنت تعلم أن من شأن الماء السيلان، وقد يمكن منعه من ذلك"[٣٨٣]. ويدل هذا النص في نظري، على أن النظام، مثله كمثل الرواقية، يرى أن المادة من شأنها التشتت والتفرق، وبالتالي تنقسم بالطبع إلى ما لا نهاية بالفعل، ولكن الله يحفظ للمادة وحدتها ويستبقي تماسكها، كما هو شأن النفس الحار في النظرية الرواقية.

---

[٣٨١] د. أبو ريدة، النظام ، ص ١١٩

[٣٨٢] المولوى الماتريدى، الهدية السعيدية. ص ٨-٩

[٣٨٣] الخياط، الانتصار. ص ٤٨

ويرجع الشهرستانى، مصدر قول النظام. بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ إلى الفلاسفة[٣٨٤]، وكذلك يقرر الاسفرايني، إن النظام قد أخذ من ملحدة الفلاسفة قولهم بأن أجزاء الجزء لاتتناهى، ولا يزال يمكن أن يفصل من الخردلة الواحدة شيئا بعد شئ، ما لا ينتهي إلى جزء واحد لا جزء له، ولزمه على هذا - فيما يقول الاسفرايني - قدم العالم [٣٨٥]، ومن المرجح أن الرواقيين، هم الفلاسفة الذين كانوا مصدر مذهب هشام وتلميذه.

وقد كان أحمد بن خابط أيضاً، وهو من أصحاب النظام، ينفى الجزء الذى لا يتجزأ[٣٨٦]، كما وافق ابن حزم النظام فى نفى نظرية الجواهر الفردة. فيقول: "وذهب النظام، وكل من يحسن القول من الأوائل، إلى أنه لا جزأ - إن دق - إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدا بلا نهاية، وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً، وان دق أبداً "فإن عبارة "كل من يحسن القول"تدل على أن ابن حزم يوافق النظام فى مذهبه، كما أن ابن حزم، من ناحية أخرى، يعرض لخمس مشاغب أو انتقادات للقائلين بالجزء الذى لا يتجزأ، ويرد عليهم بالبراهين اللازمة، ويقول: "... نرى بالبراهين الصحاح، صحة القول بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ أصلاً"[٣٨٧]، وهكذا نرى إن ابن حزم، قد تأثر بالنظام فى إنكار المذهب الذرى[٣٨٨].

وذهب ابن تيمية إلى إن نظرية الجواهر الفردة، هى قول أكثر المعتزلة والجهميه والأشعرية وغيرهم، ثم يرفض هذه النظرية، ويقدم لنا بيانا بالمفكرين الإسلاميين الذين نبذوا القول بهذه النظرية، فيقول ابن تيمية: "وهو قول، لم يقل به أحد من سلف الأمة، ولا جمهور الأمة ... وابن كلاب، إمام أتباعه، هو ممن ينكر الجوهر الفرد، وقد ذكر ذلك أبو بكر بن فورك فى مصنفه الذى صنفه فى مقالات

---

[٣٨٤] الشهرستانى، الملل، جـ١٠ ص ٧

[٣٨٥] الاسفراينى، التبصير. ص ٦٧

[٣٨٦] نفس المصدر، ص ١٢٠

[٣٨٧] ابن حزم، الفصل، جـ٥ ص ٩٢

[٣٨٨] د٠ النشار، نشأة الفكر، جـ٢. ص٢٤٨

ابن كلاب، وما بينه وبين الأشعرى من الخلاف، وهكذا نفى الجوهر الفرد قول الهشامية والضرارية وكثير من الكرامية، والنجارية أيضا"[٣٨٩].

وقد أشرت منذ قليل، إلى أن صاحب الهدية السعيدية، قد ذكر أن الحكماء المشائين المسلمين والإشراقيين وبعض المتكلمين، قد رفضوا نظرية الجوهر الفرد، وقالوا بانقسام الأجسام إلى ما لا نهاية بالقوة لا بالفعل، وهذا قطعاً ليس هو المذهب الرواقى، وليست الرواقية إذن مصدره الحقيقى، ولكن من المحتمل أن تعد أساساً استند عليه أصحاب هذا المذهب فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ، وأذكر من الحكماء المشائين على سبيل المثال، ابن سينا [٣٩٠]، ومن الحكماء الإشراقيين قطب الدين الشيرازى[٣٩١] وهما ممن أبطل القول بالجزء الذى لا يتجزأ، وذهبا إلى أن قسمة الأجزاء جائزة عقليا إلى ما لا نهاية، أما أبو حامد الغزالى، فقد خالف الأشاعرة، فى نظرية الجوهر الفرد، وأبطلها بستة أدلة[٣٩٢].

ثالثاً- المداخلة والحركة المستمرة:

يؤدى إنكار الجزء الذى لا يتجزأ عند الرواقيين، كما رأينا، إلى نظريتهم فى المداخلة، وقد عرف المسلمون هذه النظرية، ويدل على ذلك نص من ابن حزم، أشار إليه هوروفيتز[٣٩٣]. "قال محمد: ذهب القائلون بأن الألوان أجسام، إلى المداخلة ومعنى هذه اللفظة، أن الجسمين يتداخلان، فيكونان جميعاً فى مكان واحد"، ثم يدلل ابن حزم بعد ذلك على فساد هذا القول[٣٩٤]، ويلاحظ أن ابن حزم هنا قد أدرك ما بين نظرية المداخلة ومذهب التجسيم من صلة وثيقة.

وقد تأثر بعض المسلمين بهذه النظرية وقبلوها، ونلاحظ أن أصحاب هذه النظرية من المسلمين، هم أيضاً المجسمة ونفاة نظرية الجواهر الفردة، فقد حكى

---

[٣٨٩] ابن تيمية، تفسير سوره الإخلاص، ص ١٦

[٣٩٠] ابن سينا، النجاة ص ١٠٢

[٣٩١] القطب الشيرازى، شرح حكمه الإشراق، ص ٢٣٨

[٣٩٢] الغزالى، مقاصد الفلاسفة، ص ١٤٧

(393) Horovitz, S. 12

[٣٩٤] ابن حزم، الفصل، جـ٥. ص ٦٠

زرقان عن الهشامية أصحاب هشام بن الحكم، أنهم "يقولون بالمداخلة، ويثبتون كون الجسمين اللطيفين، في مكان واحد، كالحرارة واللون"[٣٩٥].

ويحذو النظام أيضاً في هذه النظرية حذو أستاذه هشام، فيقول: "إن كل شئ قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة والحر والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة، وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة، وأنها أجسام، ومعنى المداخلة إن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وان يكون أحد الشيئين في الآخر "ويعقب الأشعري على هذا النص بأن الناس جميعا تنكر أن يكون جسمان، في موضع واحد، في حين واحد، ثم يقرر بعد ذلك مباشرة أن أهل التنبيه قالوا "إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم"[٣٩٦]، ويرجع الأشعري بذلك قول النظام بالمداخلة إلى المذاهب الثنويه.

أما الإيجي فقد تشكك في حقيقة نسبه نظرية المداخلة إلى النظام، فقال في كتابه المواقف: إن "الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة ... وأما النظام، فقيل أنه جوزه، والظاهر أنه لزمه ذلك، فيما صار إليه وأما أنه التزمه وقال به، فلم يعلم وإن صح كان مكابراً"[٣٩٧].

وقد استفاد النظام بنظرية المداخلة - كما رأينا - في تصوره للنفس على أنها جسم لطيف مداخل للبدن، كما فسر بهذه النظرية رأيه في سماع الأصوات، فذكر ابن الراوندي قول النظام في الأصوات، "وإنها إنما تسمع بالمداخلة "[٣٩٨].

وأرجع الطوسي قول النظام بالتداخل إلى إنكاره تناهي الجسم في التجزؤ، فقال: "لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في

---

[٣٩٥] الاشعري، مقالات، جـ١. ص١٢٥

[٣٩٦] الاشعري، مقالات ، جـ١. ص ٣٢٧

[٣٩٧] الايجي، المواقف. ص ٢٥١

[٣٩٨] الخياط، الانتصار، ص٥٠

الجسم المتناهي، لزمه القول بتداخل الجواهر"[٣٩٩]، أما الأشعري فقد أرجعه إلى جعل النظام الأعراض أجساماً[٤٠٠]. وهذان التفسيران فيما أرى- صادقان، إلا انهما غير كافيين، وذلك أن تجسيم الأعراض، وإنكار الجواهر الفردة، يؤديان حقاً إلى القول بالتداخل، ولكن يجمع هذه الأفكار الثلاث. نظرية أساسية، ذات مصدر خارجي، وهذا ما فعله هورتن، حيث ذهب إلى أن التداخل عند النظام، إما مأخوذ عن الرواقيين، وإما إن يكون النظام قد توصل إليه بتأمله الخاص في آراء أنكساجوراس، فاتفق النظام مع نظرية الرواقيين، من غير أن يأخذ منهم[٤٠١]. ولئن تشكك هورتن في تأثر النظام بنظرية المداخلة الرواقية، فإنما ذلك لأنه كان يشك في أن مصادر انتقال الرواقية إلى الإسلاميين عامة والى النظام بصفة خاصة، مصادر قليلة لا تكاد تذكر، وقد تبين لنا أن الأمر بخلاف ذلك، فالمسلمون قد عرفوا آراء الرواقية معرفة جيدة، منذ زمن مبكر وعن طريق مصادر شتى، بلغ بعضها من الدقة مبلغا كبيرا.

وكما استطاع أن يفسر الرواقيون بفكرة التداخل مسألة الفعل من بعد[٤٠٢]، "استطاع أيضاً أتباعهم في العالم الإسلامي القائلون بمذهب التداخل أن يحلوا المسألة ذاتها فقال أصحاب هشام بن الحكم - فيما حكاه زرقان" إن الجسم يكون في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني" [٤٠٣]. ويبدو أن هشام ابن الحكم كان أول من ابتدع فكره الطفرة في العالم الإسلامي[٤٠٤]. وقد تابعه تلميذه النظام[٤٠٥] وكان أحمد بن خباط من أصحاب النظام فقال أيضاً بالطفرة[٤٠٦].

---

[٣٩٩] الطمسي، تلخيص المحصل ص ٤٩، بذيل المحصل للرازى

[٤٠٠] الاشعرى، مقالات، جـ٢. ص ٣٤٧

[٤٠١] د٠ أبو ريده، النظام، ص ١٥٨

[٤٠٢] د. بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ٢٩

[٤٠٣] الاشعرى، مقالات، جـ١. ص ١٢٦

[٤٠٤] د. النشار، نشأة الفكر، جـ٢. ص ٢٤٩

[٤٠٥] الاشعرى، مقالات، جـ٢. ص ٣٢١، ابن حزم ، الفصل ، جـ٥. ص ٦٤، ج. أبو ريدة النظام. ص ١٣١

[٤٠٦] الاسفراينى، التبصير. ص ٢٢٠

ويذهب أستاذنا إلى أن فكرة النظام في الطفرة تتفق مع فكرته في الحركة، فالأجسام عنده كلها متحركة، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة، ثم يقول الأستاذ "إن اثر الرواقيين ظاهر تماماً، فحركة الاعتماد هي حركة التوتر عند الرواقيين"[٤٠٧].

ويعرض الأشعري لنا فيما يلي فكرة النظام عن الحركة، قال النظام "الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان" حركة اعتماد وحركة نقلة، فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة. والحركات هي الكون لا غير ذلك"، ثم يخبرنا الأشعري بأنه قرأ في كتاب يضاف إلى النظام أنه قال: "لا أدرى ما السكون، إلا أن يكون يعنى كان الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين، وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتاد"[٤٠٨]. وقد رفض الدكتور أبو ريدة بشدة ما قرره هوروفيتز من أن كلمة الاعتماد هي ترجمة موفقة للكلمة اليونانية "تونوس"، أي التوتر، وأن فكرة الاعتماد عند النظام ترجع إلى حركة التوتر عند الرواقيين، فقال الدكتور أبو ريده: "ولاشك أن التعمل ظاهر فيما يقرره هوروفيتز، وأن فكرة التوتر عند الروا قيين، فكره فلسفية لا نجد عند النظام في حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد، ومعرفة النظام بآراء الرواقيين، وإن كانت جائزة من طريق مناظراته مع الديصانية، أو من غير ذلك الطريق فإن معرفة النظام لها وانتفاعه بها إلى هذا الحد أمر مشكوك فيه هذا إلى أنه ليس فيما يحكي عن النظام في أمر الاعتماد لا من حيث المعنى ولا اللفظ، ولا من حيث موضوع البحث ما يشبه آراء الرواقيين"[٤٠٩].

ومن الواضح أن الأستاذ الدكتور أبو ريدة يحاول أن يخلع على النظام أصالة فكريه لم يخلعها عليه أحد من مؤرخي الفرق من قبل، بل كفره الكثير منهم، ولم يوافقه في أقواله معظم المعتزلة أنفسهم بما في ذلك أستاذه العلاف.

---

[٤٠٧] د.النشار، نشأة الفكر، جـ١. ص ٥٧٠

[٤٠٨] الاشعري، مقالات، جـ٢. ص ٣٢٤-٣٢٥

[٤٠٩] د. ابو ريدة، النظام. ص ١٣٩ - ١٤٠

"وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام، وإنما تبعه في ضلالته شرذمة من القدرية"[410]. ولئن استبعدنا التأثير الرواقي على فكرة النظام عن الحركة كما يريد الدكتور أبو ريدة فلن يخرج الأمر عن احتمالات ثلاثة: إما أن يكون هناك مصدر خارجي آخر لهذه الفكرة ، وهذا ما لم يرده الدكتور أبو ريدة، وإما أن يكون النظام بهذه الفكرة معبرا عن عقيدته الدينية، وهذا ما لم يثبته أحد قط، وإما أن تكون هذه الفكرة ناتجة عن ابتكار وأصالة. وهذا الاحتمال الأخير مردود وذلك لأن الخيط الذي يربط بين آراء النظام: التجسيم، المداخلة، الطفرة، الحركة المستمرة، الكمون. الخ هو نفسه الخيط الذي يربط الآراء الطبيعية الرواقية، بل إن هذا الخيط في نظري - هو دلالة صادقة على أن النظام كان يعرف عن الرواقيين مذهبهم الطبيعي على الأقل.

ولعل النظام قد أثر في الجبائي إذ قال "إن القوس الموترة فيها حركات خفية، وكذلك الحائط المبني، وتلك الحركات هي التي تولد وقوع الحائط، والحركات التي في القوس والوتر، هي التي يتولد عنها انقطاع الوتر"[411]. ولعل حركة الوتر المستمرة التي يذكرها الجبائي تلقي ضوءاً على ما بين هذه الحركة وبين التوتر الرواقية من شبه[412].

رابعاً - الكمون:

يعرف الخوارزمي الكمون بأنه "استتار الشيء عن الحس، كالزبد الذي في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم"[413]، ويذهب الشهرستاني إلى أن انكساجوارس "هو أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول، وإنما الوجود، ظهورها من ذلك الجسم، نوعاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، والطير من البيض..."[414].

---

[410] البغدادي، الفرق بين الفرق. ص١١٣

[411] الاشعري، مقالات، جـ٢. ص ٣٢٢

[412] لم يفصح الدكتور جدعان عن رأيه في مسألة الحركة المذكورة أعلاه.

[413] الخوارزمي، مفاتيح العلوم . ص ١٤٠

[414] الشهرستاني، الملل، ج٢. ص ٨١٤

وينسب أبو الحسن الأشعري القول بأن "الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر"، إلى كل من هشام بن الحكم، وأبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، ومعمر بن عباد السلمي[٤١٥]، "ويحي زرقان أن ضرار بن عمرو قال: الأشياء منها كوامن، ومنها غير كوامن، فأما اللواتي هن كوامن، فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم، والعصير في العنب، وكل هذا على غير المداخلة التي ثبتها إبراهيم (النظام)، وإما اللوائي ليست بكوامن، فالنار في الحجر، وما أشبه ذلك ومحال أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلما رأيناها غير محرقة له، علمنا أنه لا نار فيه"[٤١٦].

ويلاحظ أن مذهب ضرار بن عمرو، في أن الأشياء منها كوامن، ومنها غير كوامن هو أيضاً مذهب ابن حزم، ولكن الغريب في الأمر، أن بن حزم يذهب إلى إن ضراراً قد أبطل مذهب الكمون كلية، فيقول صاحب الفصل: "وأما الكمون، فإن طائفة ذهبت إلى أن النار كامنة في الحجر، وذهبت طائفة إلى إبطال هذا، وقالت: أنه لا نار في الحجر أصلاً، وهو قول ضرار بن عمرو"، ثم يقرر بن حزم أن كل طائفة منهما تفرط على الأخرى فيما تدعي عليها، فيلزم ضرار الطائفة الأخرى بالقول بأن "النخلة بطولها وعرضها كامنة في النواة، وكذلك الإنسان كامن في المني، وينسب خصوم ضرار إليه، أنه ينكر الحر في النار، والعصير في العنب، وما شاكل ذلك، وكلا القولين. عند بن حزم - جنون محض، ومكابرة للحواس والعقول، والحق في ذلك أن الأشياء منها ما هو كامن كالدم في الإنسان، والعصير في العنب، والزيت في الزيتون، والماء في كل ما يعتصر منه" ومنها ما هو غير كامن في بعض، مثل عدم كمون النار في الحجر[٤١٧].

وأنكر ابن تيمية الكمون، فذهب إلى أن الله يخلق النار بقلب بعض أجزاء الزناد أو أجزاء الشجر الأخضر إلى نار، من غير أن يكون في الشجر الأخضر نار

---

[٤١٥] الاشعري، مقالات، جـ٢. ص ٣٢٩

[٤١٦] نفس المصدر، جـ٢. ص ٣٢٨

[٤١٧] ابن حزم، الفصل، جـ٥. ص ٦١ — ٦٢

أصلاً، كما لم يكن في الشجرة ثمرة أصلاً، ولا في بطن المرأة جنين أصلاً، بل خلق الموجود بقلب مادة إلى أخرى[418].

وأعود الآن إلى القائلين بنظرية الكمون في العالم الإسلامي، ولعل النظام أكثر هم عناية بها فيحكي الشهرستاني عنه أنه زعم أن الله تعالى، خلق الموجودات كلها من بشر وبهائم ونبات ومعادن - في وقت واحد أو في دفعة واحدة، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، ولا يتقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، "غير أن الله تعالى، أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من مكامنها"، وقد حكى أيضاً عبد القاهر البغدادي هذا القول، واعتبره الفضيحة الرابعة عشر من فضائح النظام، وقد وجه هوروفيتز الأنظار إلى هذه الفضيحة[419]. وبعد أن عرض الشهرستاني لنظرية الكمون عند النظام، على النحو المذكور، يقول: "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون عند النظام، على النحو المذكور، يقول: "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم، دون الإلهيين"[420]، وهكذا لا ينسب الشهرستاني فكرة الكمون عند النظام إلى انكساجوراس، الذي ذكرت منذ قليل، أن الشهرستاني اعتبره أول من قال بمذهب الكمون والظهور، وإنما ينسب فكرة النظام إلى الفلاسفة الطبيعيين، ولا يقبل الدكتور جدعان أن يكون الفلاسفة الطبيعيون - فيما يقول الشهرستاني - هم مصدر نظرية الكمون لدى النظام، وإنما يجب في نظرة أن نرجعها إلى نظرية الرواقيين في "الأسباب البذرية"، تلك النظرية التي تقوم عليها فكرتهم عن القدر[421]، وعلى أي حال فإنني قد ذكرت فيما سبق أن الآراء التي ينسبها المسلمون - وبخاصة الشهرستاني - إلى الفلاسفة الطبيعيين، تتفق إلى حد كبير مع آراء الرواقيين.

ويعرض الخياط لما قاله ابن الراوندي عن نظرية النظام في الكمون، وهو عين ما ذكره الشهرستاني وعبد القاهر البغدادي إلا أنه يضيف إلى هذه النظرية

---

(418) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص. ص ١٨

(419) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٢٧، Horovitz, Ueber den Einfluss, S.23

(420) الشهرستاني، الملل، جـ١. ص٥٨

(421) Jadaane, L'Influence, PP. 144-145

رأى النظام في القدرة الإلهية والقدر، إذ يلزم من نظرية الكمون عند النظام، أن يكون "محال عنده، في قدرة الله، أن يزيد في الخلق شيئاً، أو ينقص منه"، وبذلك أدت نظرية الكمون عند النظام - كما أدت عند الرواقيين من قبل - إلى القول بحبرية صارمة، وقدر لا يلين، لا يستطيع أحد الخروج عليه، حتى الله تعالى، ولكن الخياط يبرئ النظام مما نسبه ابن الراوندى إليه، فيقول: "وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم إن الله عز وجل ذكره كان يقدر إن يخلق أمثال الدنيا، وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية، وكان مع قوله" إن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام، لم يخلقها الله، إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله"[٤٢٢]، وواضح من هذا النص أن الخياط لا ينفى أن يكون النظام قد قال بالفعل بأن الله قد خلق الدنيا ضربة واحدة.

أما الأشعرى، فإنه - كما يلاحظ الدكتور أبو ريدة - لم يفصل لنا شيئاً، في موضوع الكمون عند النظام.

ولا يميل هوروفيتز إلى رد نظرية النظام إلى فكره اليهود، بأن المخلوقات كلها خلقت في اليوم الأول، على الرغم من افتراضه بأن هذا الرأى وغيره من أجزاء التلمود دخل بين المسلمين، وذلك أن ثمة فرقاً بين ما يقوله اليهود، وما يقوله النظام، والمرجح عند هوروفيتز، أن مذهب الكمون عند النظام، يرجع إلى العلة البذرية عند أهل الرواق، وهو أن الأشياء برمتها، كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل، على هيئة بذور، وأنها تظهر منه ظهورا ضروريا، كظهور الحيوان أو النبات من البذرة.

وذهب هورتن إلى أن نظرية الكمون عند النظام ترجع إلى فلسفة انكسا جوراس، وأن بينهما انطباقاً تاماً، وليس لنظرية النظام أصل رواقي، إلا أن هورتن لا ينكر أن يكون النظام قد استعان بقول أهل الرواق الذي يشبه مذهب انكساجوراس شبها ظاهرياً فقط.

---

[٤٢٢] الخياط، الانتصار، ص٥١ - ٥٢

وبعد أن قدم لنا الدكتور أبو ريدة رأى كل من هوروفيتز وهورتن في مصدر فكره النظام عن الكمون، أنكر كلا الرأيين، وأبطل القول بتأثر النظام بفكرة الكمون الرواقية والانسكاجورية على السواء[٤٢٣].

والرأي عندى، أن الدكتور أبو ريدة استبعد آراء كل من عبد القاهر البغدادى والشهرستانى وهوروفيتز وهورتن، ليثبت أصالة تفكير النظام وابتكاره، وعدم تأثره بمصادر خارجية كما يقول هؤلاء المؤرخون المختلفون، وقد كان اعتقاد الدكتور أبو ريده قائما على أساس عدم معرفة النظام بالآراء الرواقية على الإطلاق، إلا أن الدكتور أبو ريدة نفسه عاد فعدل رأيه في هذه المسألة، بعد أن ظهرت له من المصادر الجديدة ما يثبت في نظره انتقال الأفكار الرواقية إلى النظام[٤٢٤]. من أجل ذلك فإنى أعتقد أنه من العسير القول بأن نظرية الكمون فكرة أصيلة ابتدعها النظام، ولكن يجب وبالأحرى أن نقول إن النظام قد استمدها من أستاذه هشام بن الحكم، وأنه وجدها أيضاً عند أستاذه المعتزلى العلاف، ولعل الصفحات السابقة قد أثبتت أن هشام وتلميذه قد تأثرا- في كثير من المسائل - بالفلسفة الرواقية، فهل نستبعد أن تكون الرواقية أيضاً هى مصدر قول هشام ومن تابعه بالكمون؟.

على أنني مع ذلك، لا أسرف في القول، فأجعل من الرواقية المصدر الوحيد في تكوين مذهب النظام، بل أعتقد أن عدة عوامل ومؤثرات: رواقية، وانكسا جوريه" ويهودية، وثنوية وغيرها تضافرت جميعاً، وأدت في نهاية الأمر إلى فكرة النظام عن الكمون والظهور.

وقد أفاض الجاحظ في شرح مذهب أستاذه النظام في الكمون، فذهب إلى إن أبا اسحق النظام، قد ألزم من أنكر أن في الحجر والعود ناراً، بالقول بأن ليس في السمسم دهن، ولا في الزيتون زيت، بل ليس في الإنسان دم، وإنما يخلق الدم عند الشرط، إن مثل منكرى الكمون كمثل الذين زعموا أن القربة ليس فيها ماء وإن وجدوها باللمس ثقيلة، وقالوا:"إنما يخلق الماء عند حل رباطها، فلماذا لا يقولون في الشمس والقمر والكواكب، عندما تغيب عن أبصارهم، إنها غير موجودة؟

---

[٤٢٣] د. أبو ريده، النظام، ص ١٤١ – ١٤٤

[٤٢٤] د. أبو ريدة، النظام، هامش(٢). ص ٧٦

لقد أنكر ضرار بن عمرو القول بالكمون وبذلك وقع في الكفر والمعاندة، في نظر النظام، لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون".

ولئن ادعى أحد من الناس أن النار لا تكون كامنة في العود، لأنه وجد النار أعظم من العود، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير، فإنه قد أخطأ، وإلا فليزعم أن الدخان لم يكن في الحطب، ومن الواضح أن الدخان أعظم حجماً من الحطب[٤٢٥]. واحتراق الحطب عند النظام، إنما هو خروج نيرانه منه، وليس ناراً جاءت من مكان خارجي فعملت في الحطب، فالنار كامنة فيه، وكان النظام يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن، ولم تشر به، فالنار لا تأكل ولا تشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين فيه[٤٢٦].

وقد كان فريق من خصوم النظام والمعارضين له، يأخذ العود فينقيه، ويقول: أين تلك النار الكامنة؟ ما لى لا أراها، وقد ميزت العود قشراً بعد قشر؟ وكان النظام يرد بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة، نوع من الاستخراج، وضرب من العلاج، فالعيدان مثلا تخرج نيرانها بالاحتكاك، واللبن يخرج زبده بالمخض وهكذا[٤٢٧].

ولعل فكرة النظام، بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعًا من الاستخراج، هى مصدر قول جابر بن حيان (المتوفى تقريبا في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجرى)[٤٢٨] "... فإن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الاستخراج، فإن النار في الحجر كامنة ولا تظهر، وهى له بالقوة، فإذا زند أروى، فظهرت، وكذلك الشمع في النحل، ولو أخذنا مائه ألف نحلة، ثم عصرناها وطبخناها ودبرناها تدبيرنا للعسل الذي فيه الشمع، لم يخرج منه دانق شمع، ولكن النحل إذ تغذى غذاء معتدلاً، وعملت له الكوى التى يأوى فيها، وعمل العسل، واجتنى ذلك

---

[٤٢٥] د. أبو ريدة، النظام، هامش(٣). ص ٧٦

[٤٢٦] الجاحظ، الحيوان جـ٥. ص ٨ – ٩ وقد أنكر صاحب الدلائل والاعتبار، ص ١٦ أن تكون النار مبثوثة في كل مكان، وقد أشرت فيما سلف، إلى إن هذا الكتاب منحول على الجاحظ.

[٤٢٧] الجاحظ، الحيوان، جـ٥. ص ١٩

[٤٢٨] د. النشار، مناهج البحث. ص ٣٥٩

العسل، خرج منه الشمع وأمثال ذلك..."[٤٢٩]. وقد مزج جابر فكرة الكمون والظهور بفكرة القوة والفعل الأرسطوطاليسية، كما يلاحظ في هذا النص. وأرجع في كتابه الخواص الكبير - القول بالكمون والظهور، إلى المنانية الذين قالوا بكمون بعض الأشياء في بعض وظهورها، كظهور الجنين من النطفة، والشجرة من الحبة، وما شاكل ذلك[٤٣٠].

وقد أورد الدكتور أبو ريدة بعض فقرات من رسالة مخطوطة في مكتبة الدولة ببرلين للقاسم بن إبراهيم (المتوفى ٢٤٦هـ)، وهو من الزيدية، وموضوع رسالته: مناظرة وقعت في مصر بينه وبين ملحد: ما أنكرت أن تكون صورة الثمرة والشجرة كامنة في النواة، فلما وجدت ما شاكلها ظهرت؟ قال القاسم عليه السلام: "إن هذا يوجب التجاهل وذلك لو تتبعنا أجزاء النواة لم نجد فيها ما زعمت..."[٤٣١]، وتدل هذه المناظرة على أن فكرة الكمون كانت معروفة جيداً في ذلك العصر، كما كانت معروفة أيضاً في عصر ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦هـ)، إذ أنه قد رأى وناظر "من يقول: إن البارئ خلق العالم جملة، كما هو بجميع أحواله، بلا زمان"، ثم أبطل ابن حزم هذا الزعم[٤٣٢]، وذكر هوروفيتز نصاً من كلام موسى بن ميمون اليهودى (المتوفى عام ٦٠١هـ)، ويدور حول فكرة الكمون أيضاً، يقول ابن ميمون: "فيكون الكل خلق معاً، وتباينت الأشياء كلها أولاً أولاً، حتى أنهم مثلوا ذلك بأكار بذر حباً مختلفة في الأرض، في دقيقة واحدة، فنجم بعضها بعد يوم، وبعضها بعد يومين، وبعضها بعد ثلاثة، والزراعة كلها كانت في ساعة واحدة"[٤٣٣].

وقد ذكر الشهرستاني أن أحمد بن أيوب بن مانوس المعتزلي، وأحمد بن خابط وهما من تلامذة النظام، قالا بخلق البرية دفعة واحد[٤٣٤].

أما الفقيه الشافعي الصوفي أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله السهروردى (المتوفى سنه ٦٣٣هـ)[٤٣٥]، فقد تأثر فيما يبدو بفكرة الكمون، إذ

---

(٤٢٩) كراوسي، مختار رسائل جابر بن حيان. ص ٦

(٤٣٠) نفس المصدر، ص ٢٩٩ – ٣٠٠

(٤٣١) د. أبو ريدة، النظام. ص ١٥٠

(٤٣٢) ابن حزم، الفصل، جـ١. ص ٦٥– ٦٧

(433) Horovitz, Ueber den Einfluss, S. 22

(٤٣٤) الملل والنحل،جـ١. ص ٦٢

يذهب في كتابه عوارف المعارف إلى أن الله تعالى قد خلق الإنسان مهيئا للصلاح والفساد، "ووجود الأهلية فيه، كوجود النار في الزناد، ووجود النخل في النوى، ثم إن الله تعالى بقدرته ألهم الإنسان ومكنه من إصلاحه، بالتربية إلى أن يصير النوى نخلاً، والزناد بالعلاج حتى تخرج منه النار، وكما جعل في نفس الإنسان صلاحية الخير، جعل فيها صلاحية الشر ..."[436].

خامساً – المقولات:

رأينا في الباب الأول، أن موضوع المقولات، يعد من موضوعات علم الطبيعة في الفلسفة الرواقية، وليس من المباحث المنطقية كما هو الشأن عند أرسطو، وقد وجد في العالم الإسلامي من بحث المقولات من وجهة النظر الرواقية، يقول أستاذنا " أما ابن سينا، فلم يعتبر المقولات من مباحث المنطق، بل من مباحث ما بعد الطبيعة ولكنه عالجها مع ذلك، في قسم المنطق في الشفاء وفى النجاة"[437]، أما الصدر الشيرازى فإنه قد عالج المقولات في كلامه عن العلم الطبيعي، وليس في المنطق[438].

وقد أنقص الرواقيون كما علمنا – عدد المقولات الأرسطية إلى أربع فقط، وقد وجدت بين المسلمين محاولات غايتها أيضاً تخفيض عدد مقولات أرسطو العشر، ومن هذه المحاولات، محاولة أبطلها ابن سينا، ومن الجائز أن يكون أصحابها قد تأثروا بمذهب الرواقيين في المقولات[439]. يقول فخر الدين الرازى: "ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف والنسبة، وجعل النسبة جنساً للست الباقية، ومنهم من اخرج الوضع عن النسبة، فإنه ليس هو نفس النسبة، فإنه عرض يحصل بسبب ما بين أجزائه من النسب، وأدخل الخمسة الباقية تحت النسبة، والشيخ(ابن سينا) لم يذكر هذا المذهب فضلاً عن أن يبطله مع أنه مختل جداً،

---

(435) د. أبو ريان، هياكل النور. ص ٨ .

(436) السهروردى، عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين للغزالى، جـ١. ص ٣– ٤.

(437) د. النشار، مناهج البحث. ص ٤٥.

(438) الشيرازى، الأسفار، جـ٢. ص ١.

(439) بينيس، مذهب الذرة هامش(١) ص ١١٤ وكذلك Madkour, L'Organon, P.76, P.84

ومنهم من جعل المضاف جنساً للست الباقية، والشيخ أبطل ذلك"[٤٤٠]. فهل هذه المقولات التي ذكرها الرازي هي مقولات: الحامل والصفة والحال والنسبة التي قررها الرواقيون؟ لاشك أن ثمة تشابهاً بين المجموعتين، ولكن .. كما ارتأى أستاذنا- أن هذا ليس هو المذهب الرواقي، ولكنه يقترب منه كثيراً، كما يقترب أيضاً من مقولات العالم الحسي عند أفلوطين[٤٤١].

ويذهب صاحب الأسفار الأربعة، إلى أن المقولات عند الجمهور أربع وعنده خمس وهي الجوهر والكيف والكم والأين والوضع، وهذه هي المقولات التي يتصور فيها الحركة ثم مقولة السكون [٤٤٢]. ويستفاد من كلام الشيرازي المذكور، أن المقولات العشر الأرسطية لم تعد تلق في عصر الشيرازي قبولاً كبيراً، ويقول الشيرازي في مكان آخر" ومن الناس من جعل المقولات أربعاً: الجوهر والكم والكيف، وجعل النسبة جنساً للسبع الباقية وهذا المذهب هو بعينه الذى ذكره فخر الدين الرازي، ويضيف الشيرازي قائلاً: "ووافقهم صاحب البصائر، وصاحب المطارحات، جعلها خمسة: هذه الأربعة والحركة"[٤٤٣]. ويستفاد من كلام الشيرازي أن زين الدين عمر بن سهلان الساوى قد ذهب فى كتابه البصائر هذا المذهب، ولكن الساوى فى الواقع لم يقل بهذا، بل انه تابع أرسطو فكتب فصلاً" فى بيان الأجناس العشرة "[٤٤٤] ، ويعنى المقولات العشر. ويلفت الأستاذ بينيس الأنظار إلى أن الشيرازي يذكر (الأسفار . ص ٤٤٨) أن صاحب البصائر هو ابن سهلان الساوجي، وهكذا فمن المحتمل أن يكون هذا الأخير قد قرر أن المقولات أربع فى كتاب عنوانه البصائر وهو غير البصائر النصيرية للساوى .

---

[٤٤٠] الرازي، المباحث المشرقية. ص ٤٦-٤٧

[٤٤١] د. النشار، مناهج البحث. ص ٤٦ – ٤٧ .

[٤٤٢] الشيرازي، الاسفار، جـ ١. ص ٢٢٦.

[٤٤٣] الشيرازي، الأسفار، ج٢. ص١

[٤٤٤] الساوى، البصائر النصيرية. ص٢٣

وأشير أخيراً إلى أن محاولة لإنقاص المقولات العشر الأرسطية إلى أربع قد قام بها بعض المناطقة المتأخرين مثل ابن القرة داغي ، في شرحه على رسالة المقولات للقزلجي[٤٤٥] .

وترتبط فكرة الرواقيين عن المقولات بفكرة أخرى، هي قولهم أن المعدوم شئ ، أو أن الشيء هو مقولة عليا تتضمن الموجود والمعدوم على السواء ، وهذه الفكرة نجدها أيضاً في العالم الإسلامي، وعلى وجه التحديد عند شيوخ المعتزلة.

وقد أرجع هورتن قول الإسلاميين بأن المعدوم شئ إلى مذهب الوايشيكيا الهندى في مسألة العدم، بينما نسب نيبرج هذا القول إلى المذهب الأفلاطوني الجديد الذى يرى أن العالم توجد فيه مثل الأشياء قبل ظهورها، أما الأستاذ بينيس فإنه يصرح قائلاً:

" ولكن يمكن الرجوع عند البحث في أصل قول الإسلاميين، إلى ما ذهب إليه الرواقيون من القول بأن الشيء هو أعم المقولات، وهو يشمل الموجود واللاموجود جميعاً"[٤٤٦] .

ذهب إخوان الصفا إلى أن بعض القدماء وبعض متكلمى أهل زمانهم، رأوا أن الشيء هو الذى يخبر عنه ويعلم، وقد علم الله الأشياء قبل أن أخرجها من العدم إلى الوجود[٤٤٧]، ويحدد لنا ابن تيمية في رسالته مراتب الإرادة الفرق الإسلامية التى ذهبت هذا المذهب فيقول: " إن المعدوم في حال عدمه: هل هو شئ أم لا؟ فإنه قد ذهب طوائف من متكلمة المعتزلة والشيعة، إلى أنه شئ في الخارج وذات وعين .."[٤٤٨]. ويقرر الإسفرايني أن المعتزلة ، قد اتفقوا جميعاً اللهم إلا الصالحي، على أن المعدوم شئ حتى قالوا: إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض إلخ[٤٤٩]، وقال ابن حزم "قد اختلف الناس في المعدوم، أهو شئ أم لا؟ فقال أهل السنة وطوائف من المرجئة كالأشعرية وغيرهم ليس شيئاً، وبه يقول هشام بن عمرو

---

[٤٤٥] ابن القرة داغى، البدر العلاة. ص٢٧

[٤٤٦] بينيس، مذهب الذرة. ص١١٥

[٤٤٧] إخوان الصفا، الرسائل، ج٤ ص٥٢

[٤٤٨] ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج٢. ص٦٥

[٤٤٩] الإسفرايني، التبصير في الدين، ص٦٠

الفوطى أحد شيوخ المعتزلة وقال سائر المعتزلة المعدوم شئ، وقال عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد شيوخ المعتزلة بأن المعدوم جسم فى حال عدمه"[٤٥٠] أما فخر الدين الرازى فإنه يقول: "المعدوم: إما أن يكون ممتنع الثبوت، ولا نزاع فى أنه نفى محض، وإما أن يكون ممكن الثبوت، وهو عندنا وعند أبى الهذيل وأبى الحسين البصرى من المعتزلة نفى محض خلافاً للباقين من المعتزلة".[٤٥١] وينتج من مجموع أقوال الإسفرايني وابن حزم والرازى، أن المعتزلة قد قالت: إن المعدوم شئ ،وذلك باستثناء كل من: الصالحى وهشام بن عمرو والفوطى وأبى الهذيل العلاف وأبو الحسين البصري، وفى نص آخر للرازى يقدم لنا أسماء القائلين بأن المعدوم شئ، ويقول فى هذا النص "زعم أبو يعقوب الشحام، وأبو اسحق بن عياش والقاضى عبد الجبار بن أحمد وتلامذته ،أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ،ذوات وأعيان وحقائق"[٤٥٢].

وعن لفظة الشيء يقول ابن رشد: "فإنما تقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود، وقد تقال أيضا على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود، وهو كل معنى متصور فى النفس سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن، كعنز ،أيل،وعنقاء مغرب، وبذلك يصح قولنا هذا الشيء، إما موجود،وإما معدوم، وبهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة ولا ينطلق عليها اسم الموجود "[٤٥٣]، وكان ابن عربى أيضاً، يقول "إن الأعيان ثابتة فى العدم"[٤٥٤].

وهكذا نجد أن فكرة شيئية المعدوم ،كان لها أنصار فى العالم الإسلامى لدى كثير من المعتزلة وبعض المفكرين الآخرين من الفلاسفة والمتصوفة، ومن المحتمل أن تكون الرواقية هى مصدر هذه الفكرة[٤٥٥].

---

[٤٥٠] ابن حزم، الفصل، ج٥. ص٤٢

[٤٥١] الرازى، محصل أفكار. ص٣٤

[٤٥٢] نفس المصدر، ٣٧

[٤٥٣] ابن رشد، ما بعد الطبيعة. ص٩

[٤٥٤] ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج١. ص١٥٨

[٤٥٥] أغفل، د. جدعان بحث موضوع المقولات الرواقية ومسألة شيئية المعدوم فى الإسلام.

سادساً - الإلهيات :

كانت الرواقية كما رأينا مدرسة حلولية تؤمن بأن الإله يسرى فى جميع أجزاء العالم كما كانت تؤمن بوحدة الوجود، لا تفرق نوعياً بين الإله والعالم. وقد عرف المسلمون إله الرواقيين فيذهب ابن تيمية إلى أن من الناس من جعل الله فى العالم "كالزبد فى اللبن، وكالزيت والسيرج فى السمسم والزيتون"[٤٥٦].

ومن المرجح أن تكون الرواقية قد ألهمت كثيرا من المتصوفة المسلمين تعاليمها فى عقيدة وحدة الوجود ،فيقرر الدكتور عفيفى أن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربى مستمد من مصادر شتى، من بينها الرواقية [٤٥٧]. ويستدل ابن سبعين على وحدة الوجود من ملاحظته الشبه بين العالم والإنسان، أو الحيوان، فإن "كل شخص من أشخاص الحيوان، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته، فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدأه من قرار واحد وانقسامه فى ساير الأعضاء منبعثا منه"، ولهذا كانت جميع الأجسام "شئ واحد فى الحقيقة، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما، فذلك مثل ما لحقت الحيوان الكثرة والنبات" ، والتأمل يبين "أن الأجسام كلها شئ واحد حيها وجمادها ومتحركها وساكنها"[٤٥٨] ولإخوان الصفا مذهب قريب من مذهب ابن سبعين المذكور ،فذهبوا إلى أن الإنسان عالم صغير، ويتأتى هذا من تأمل ما فى عجائب العالم الجسمانى فى تركيب أفلاكه وكواكبه واختلاف معادنه وحيواناته ونباتاته وزعموا أيضاً أن العالم إنسان كبير، لأن للعالم جسم ونفس، فحكم العالم بأسره يجرى مجرى إنسان واحد[٤٥٩]. ولقد أرجع الدكتور محمد غلاب قول إخوان الصفا بأن الإنسان عالم صغير ،والعالم إنسان كبير إلى وحدة الوجود الرواقية[٤٦٠].

والواقع أن إخوان الصفا قد ربطوا جميع الكائنات فى سلسلة واحدة متصلة، معبرين عن عقيدتهم فى وحدة الوجود، فعندهم "آخر المعادن متصل بأول

---

[٤٥٦] ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج١. ص١١٨.

[٤٥٧] د. عفيفى، مقدمة فصوص الحكم لابن عربى، ج١. ص٧

[٤٥٨] ابن سبعين، مخطوط أسرار الحكمة المشرقية، ص ٢٦، يحتمل أن يكون الكتاب منحولاً عليه.

[٤٥٩] إخوان الصفا، الرسائل، ج٣ ص ٩٠، ص٢١١- ٢١٢

[٤٦٠] د. محمد غلاب، الفلسفة العامة وتاريخها، ج٢. ص٢٤١- ٢٤٢

النبات، وآخر النبات متصل بأول الحيوان، وآخر الحيوان متصل بأول عالم الإنسان، وآخر الإنسان متصل بأول مرتبة الملائكة، وكذلك التراب متصل بأول مرتبة الماء، وآخر الماء متصل بأول مرتبة الهواء، وآخر الهواء متصل بأول مرتبة النار، وآخر النار متصل بأول مرتبة الضياء"(٤٦١). لذلك كان العالم عندهم "عالم واحد كمدينة واحدة، أو حيوان واحد"(٤٦٢).

ويعدون الطبيعة "قوة من قوى النفس الكلية، منبثة منها فى جميع الأجسام التى دون فلك القمر، سارية فى جميع أجزائها كلها، تسمى باللفظ الشرعى الملائكة والموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله، وتسمى باللفظ الفلسفى قوى طبيعية، وهى فاعلة فى هذه الأجسام بإذن الله"(٤٦٣)، ويقوم علم التنجيم عند إخوان الصفا على أساس أن قوة روحانية تسرى من جرم كل كوكب فى جميع جسم العالم من أعلى الفلك الثامن إلى منتهى مركز الأرض ولعل هذه الآراء قد جعلت الأستاذ يوسف كرم يرد كثيرا من كلام إخوان الصفا ومنه اعتقادهم فى وحدة الطبيعة والتنجيم إلى الفلسفة الرواقية(٤٦٤).

ومن قبل إخوان الصفا كتب الكندى رسالة إلى أحمد بن المعتصم يقول له فيها: "... فما الذى ينكر من أن تكون القدرة الحق التامة، مثلت الكل مثال حيوان واحد، موجود فيه جميع ما يوجد فى الكل، وإنسان واحد توجد فيه جميع هذه، ولا سيما ليس خالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام"(٤٦٥)، وقد تناول أيضا بعض المسلمين كالمقدسى والصدر الشيرازى مسألة اعتبار العالم كله كحيوان واحد أو إنسان واحد(٤٦٦).

وأنتقل الآن إلى أدلة وجود الله عند الرواقيين، ولكنى أتوقف قليلا قبل الخوض فى مناقشة مسألة تأثر المسلمين بها، عند أفضل الطرق لمعرفة الله تعالى

---

(٤٦١) إخوان الصفا، الرسائل، ج٣. ص١٣٨

(٤٦٢) نفس المصدر، ج١. ص٨١

(٤٦٣) نفس المصدر، ج٢. ص٣٨

(٤٦٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٢٣٣

(٤٦٥) د. أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، ج١. ص٢٦

(٤٦٦) المقدسى، البدء والتاريخ، ج٢ ص٧٨- ٧٩، وكذلك: الشيرازى الأسفار ج٢. ص١٨٧، ٢٠٩، ٢٣٨

وأيسرها وأدقها وأعنى الطريق القرآني، والآيات التى تتناول موضوع إثبات وجود الباري عز وجل كثيرة ومتنوعة، وأضرب الآن مثلاً من هذه الآيات يكشف لنا عن كيفية الاستدلال على وجوده تعالى، يقول الحق تبارك وتعالى "وإلهكم إله واحد، لا إله إلا هو الرحمن الرحيم" ثم يخبرنا تعالى فى الآية التالية مباشر بكيفية البرهنة على وجود هذا الإله الواحد الرحمن الرحيم، فيقول عز وجل "إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الريح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون"[٤٦٧]. أى أن تأمل النظام البديع لهذا العالم الذى يظهر فى خلق السماء والأرض وحركة الليل والنهار وغير هذه المظاهر التى تحدثنا عنها الآية الكريمة، ليدل كلٍ من تعقل وتدبر على أن هناك إلهاً خالقاً أبدع هذا العالم من أجل منفعة الناس: "هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً"[٤٦٨].

وآمن المسلمون كافة بوجود الله عن هذا الطريق الذى لا تعقيد فيه ولا لبس ثم نقل التراث الفلسفي اليونانى إلى العالم الإسلامى، وكان دليل العناية والنظام الرواقى أحد عناصر هذا التراث المنقول، وقد أشرت فى الباب السابق إلى أن هذا الدليل قد أورده فلوطرخس فى كتابه الآراء الطبيعية الذى نقل إلى العربية فعرفه المسلمون وأشار بعضهم إليه وإن لم ينسبه صراحةً إلى الرواقيين كما فعل صاحب المنقذ من الضلال فى معرض حديثه عن الفلاسفة الطبيعيين، وقد كان دليل الرواقية يتفق مع دليل القرآن، فلم يجد المفكرون الإسلاميون - على اختلاف مشاربهم - غضاضة - فى قبوله، وأرى شخصياً أنه ليس ثمة ما يبرر رد هذا الدليل الذى اعتنقه المسلمون إلى مصدر خارجي ما دام كتابهم المقدس قد دعاهم إليه، ولكن بعض الباحثين قام بمحاولة تستهدف رد هذا الدليل إلى الرواقية[٤٦٩].

فأرجع الأستاذ الغرابى رأى أبى الهذيل العلاف فى معرفة الله إلى ما ذهبت إليه الرواقية من أن الإنسان، لو عرف ما حبته الطبيعة به من العقل، واستكشفه

---

[٤٦٧] سورة البقرة: ١٦٣، ١٦٤

[٤٦٨] سورة البقرة٢٩

[٤٦٩] لم يتعرض د. جدعان مطلقاً لمسألة تأثر المسلمين أو عدم تأثرهم بأدلة الرواقية على وجود الله.

في نفسه، فإن عقله يرشده إلى إدراك العقل الكلي، الذى هو بمثابة الإله، فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي، والتشابه بين الرواقية والعلاف هو أن كلاً منهما اعتمد على العقل الإنساني في معرفة الله[٤٧٠].

والواقع أن أبا الهذيل لم ينفرد بالقول بأن معرفة الله هي معرفة اضطرارية[٤٧١]. بل إن الأشاعرة أيضاً قد ذهبوا هذا المذهب، قال أبو الحسن الأشعري: "إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه، ومدبراً دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم لحماً ودماً وعظماً قد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال"، وبالمثل يتحول الإنسان في حال كبره من طور إلى طور، حتى يصير شيخاً، دون أن ينقل نفسه بنفسه، كما أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر[٤٧٢]. فإذا فكر الإنسان في هذا - فيما يرى الأشعرى - " علم بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً، إذ لا يتصور حدوث الأفعال المحكمة من طبع، كظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة"[٤٧٣]. وقال أيضاً أحد شيوخ الأشاعرة وهو إمام الحرمين: " وكذلك يستيقن كل لبيب، أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإتقان وإحكام، لا تصدر إلا من عالم بها، ومن جوز صدور خط منظوم على ترتيب من غير عالم بالخط، كان من المعقول خارجاً، وفي تيه الجهل والجا[٤٧٤].

كما أن العالم وتأمله عند الماتريدى دليل على وجود الله، ويلخص الدكتور قاسم دليل السببية عند الماتريدى في أن العالم لا يمكن أن يوجد نفسه، أو يصلح ما فسد منه وبالتالي احتاج إلى موجد يوجده[٤٧٥].

---

[٤٧٠] الفارابي، أبة الهذيل العلاف. ص١١٦

[٤٧١] البغدادي، الفرق بين الفرق. ص١١١

[٤٧٢] الأشعري، اللمع. ص١٧ - ١٩

[٤٧٣] الشهرستاني، الملل، ج١. ص٨٦

[٤٧٤] الجويني، لمع الأدلة. ص٨٣

[٤٧٥] ابن رشد، مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص٢٢

ويقرر صاحب الدلائل والاعتبار أن تأمل العالم يبين أنه كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، "ففي هذا دلالة واضحة، على أن العالم مخلوق بتدبر وتقدير ونظام، وأن الخالق له واحد، هو الذي ألفه، ونظم بعضه إلى بعض، وذلك مما قال فيه الأولون، فأحسنوا القول"(٤٧٦)، وهذا النص يؤكد ما ذهبت إليه من المسلمين بعد أن آمنوا بالله، واعتقدوا أن معرفة الخالق تتأتى بالدلائل والشواهد القائمة في الخلق(٤٧٧)، عرفوا أن "الأولين" قد قالوا بهذا فأحسنوا القول، ومن المرجح أن يكون المقصود بالأولين هو فلاسفة اليونان.

أما المقدسي (المتوفى عام ٣٥٥هـ) فقد قال في كتابه البدء والتأريخ: "ومن الدليل على إثبات البارئ سبحانه، هذا العالم بما فيه من عجيب النظم، وبديع الترتيب، ومحكم الصنع، ولطيف التدبير والاتساق والإتقان.....". ثم يقول: "إن عدد الدلائل عليه تعالى وتقدس، غير محصاة ولا متقصاة، لأنك لو عمدت إلى أصغر شخص من أشخاص الحيوان، وأعملت فكرك في تعداد ما يوجد من آثار صنع الصانع فيه، لرجعت حسيراً عيياً"، فإذا تأمل الإنسان الحكمة في خلق بعوضة أو نملة أو ذبابة، تلك الحكمة التي تتجه إلى ما فيه صلاح الكائن من طلب منافعه، واجتناب مضاره، لتبين له أن هذا المخلوق الصغير "لم يتركب هذا التركيب العجيب والنضيد الأنيق، إلا من تدبير قادر حكيم، وكذلك لو نظر إلى أدون نبت من النبات، وما جمع فيه من اختلاف ألوانه .... لدل ذلك على تدبير قادر حكيم"، وكذلك إذا نظر الإنسان إلى نفسه ورأى كمال صورته وحسن هيئته، وإذا نظر إلى هذا العالم وما يرى فيه من شواهد التدبير وآثار التركيب، علم أن ذلك كله" من تدبير قادر حكيم، ولو جاز لمتوهم أن يتوهم حدوث هذا العالم من غير محدث، لجاز لغيره أن يتوهم وجود بناء من غير بان، وكتابة من غير كاتب.....(الخ)، فإذا لم يجز هذا المتوهم، فكيف يتوهمه على هذا العالم العجيب النظم الباهر التركيب"(٤٧٨).

---

(٤٧٦) الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص٣

(٤٧٧) الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص٦٠

(٤٧٨) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١ ص ٦٤- ٦٩

وأشار إخوان الصفا إلى أن: الحكماء الأولين "قد عرفوا بذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم، أن للعالم صانعاً حكيماً، وذلك لتأملهم عجائب مصنوعاته، وتفكرهم في غرائب مخلوقاته، واعتبارهم تصاريف أحوال مخترعاته[٤٧٩]، وآمن إخوان الصفا بالله من هذا الطريق، فقالوا: "اعلم يا أخي - أيدك الله وإيانا بروح منه - بأن المصنوع المحكم يدل على الصانع الحكيم، وإن كان الصانع الحكيم محتجباً عن إدراك الأبصار وكل عاقل إذا تأمل أحوال النبات من فنون أشكال أصولها، وامتداد عروقها في الأرض، وتفرع أغصانها في الهواء ....(الخ)، يتبين له، ويعلم علماً ضرورياً، أن لها صانعاً حكيماً"[٤٨٠].

ولإخوان الصفا مذهب آخر في معرفة الله إذ يقولون: "إن الله تعالى، جعل بواجب حكمته- في جهلة النفوس - معرفة هويته طبعاً من غير تعلم ولا اكتساب"[٤٨١]، وقد يتوهم أحد من الناس، أن مذهب إخوان الصفا المذكور يرتد إلى نظرية الرواقيين في المعاني الشائعة، واعتبارهم أن معرفة الله هي إحدى هذه المعاني الشائعة، ولكن هذا وهم باطل فكما أشرت سابقاً، كان الرواقيون حسيين تجريبيين، لم يقبلوا قط أية معرفة فطرية غير مكتسبة.

ويستدل ابن رشد على وجود الله بطريقتين أو بدليلين أحدهما دليل العناية والآخر دليل الاختراع، ويبدو أن هذين الدليلين مترابطان متكاملان، فكلاهما يستبعد الخلق بالمصادفة والاتفاق، بل يقر بوجود حكمة وتدبير في هذا العالم وعناية تشمل كافة أجزائه، وتؤدى هذه العناية وهذا التدبير إلى الاعتقاد في وجود الله.

وينبني الدليل الأول عند ابن رشد، دليل العناية. على أصلين "أحدهما أن جميع الموجودات التي هنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني: إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك، باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان..."، ويستطرد ابن رشد في تبيان

---

[٤٧٩] إخوان الصفا، الرسائل، ج٤. ص٢٠

[٤٨٠] نفس المصدر، جـ٢. ص١٠٢.

[٤٨١] نفس المصدر، ج٤. ص٥١

موافقة كثير من أمور العالم لوجود الإنسان، ويشير إلى العناية الظاهرة في أعضاء الإنسان والحيوان، "ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات".

أما الدليل الآخر عند ابن رشد، وهو دليل الاختراع، فإنه ينبني أيضاً على أصلين أحدهما أن جميع الموجودات من حيوان ونبات وكذلك السموات مخترعة، وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع، فله مخترع، فيصح من هذين الأصلين، أن للموجود فاعلاً مخترعاً له، فإنا نرى أجسامنا جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة، وهو الله تعالى[٤٨٢].

وأذكر أخيراً من المفكرين الإسلاميين الآخذين بدليل العناية والنظام- صدر الدين الشيرازي، حيث قال : "لابد من ذكر نموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني، وتناسب أوضاعه، وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع، وسعة رحمته، وفخامة وجوده، ولطف عنايته" ثم يفصل صاحب الأسفار الأربعة القول في بيان آثار العناية الإلهية الدالة على وجود الله في كثير من الكائنات والظواهر الطبيعية والفلكية وغيرها[٤٨٣].

والحاصل مما تقدم أن دليل العناية والنظام قد وجد قبولاً عاماً في العالم الإسلامي فقبله المتكلمون والفلاسفة على السواء، بل إنه لا يقتصر على الخواص فحسب -أي العلماء والمفكرين - ولكنه أيضاً - كما يقرر ابن رشد- طريقة الجمهور في معرفة الله[٤٨٤]. وقد أشرت فيما سبق إلى قول الإعرابي الساذج " البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدل على اللطيف الخبير؟"، والواقع أن هذا الدليل هو دليل الشرع والعقل معاً - كما ارتأى الدكتور محمود قاسم وهو أفضل الأدلة على وجود الله جميعاً، وقد أخذ الدكتور قاسم على المفكرين الإسلاميين الذين انصرفوا عن هذا الطريق، واصطنعوا

---

[٤٨٢] ابن رشد، مناهج الأدلة. ص١٥٠- ١٥١

[٤٨٣] الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الثالث. ص٣٣٩ وما بعدها.

[٤٨٤] ابن رشد، مناهج الأدلة. ص١٥٣- ١٥٤

أدلة تقوم على نظريات فلسفية ظنية من الدرجة الثانية أو الثالثة كنظرية الجوهر الفرد[٤٨٥].

ولئن كان الرواقيون قد أخذوا بهذا الدليل، فلا ينبغي أن يفهم من ذلك أن المسلمين قد أخذوا عنهم بالمعنى الذى نقوله بصدد النظريات الأخرى الدخيلة، وبقول أوضح لا ينبغي أن نزعم أن المسلمين أخذوا عن الرواقيين هذا الدليل كما أخذوا عنهم فكرة المداخلة والتجسيم مثلاً، ولكن نقول إن المسلمين وجدوا من بين أدلة الرواقية على وجود الله دليلاً يتفق وما جاء به كتابهم المقدس من ناحية وتعقلهم وتفكرهم من ناحية أخرى، فليس للرواقيين إذن فى هذا الصدد فضل على المسلمين، وبخاصة أن هذا الدليل - كما لوحت من قبل - قد نادى به أفلاطون فى محاورة طيماوس، وكانت هذه المحاورة معروفة فى العالم الإسلامى معرفة طيبة[٤٨٦].

العناية الإلهية والعدالة:

نادى الرواقيون بالتدبير الإلهى والعناية التى تشمل العالم فى أدق تفاصيله، وقد أثر الرواقيون فى العالم الإسلامى من هذه الزاوية تأثيراً كبيراً، حتى إن الدكتور عثمان أمين قد قال إن مذهب الإسلاميين فى العناية، هو مذهب الرواقيين[٤٨٧].

ولعل المعتزلة أقرب فرق المتكلمين من مذهب العناية الرواقى، ذلك أن الأصل الثانى من نظريتهم فى التوحيد، هو العدل الإلهى، وفحواه أن ما يصدر عن الله فعل واحد، هو صواب ومصلحة وخير فقط، ويعرف ذلك عند المعتزلة باسم فعل الصلاح أو نظرية الصلاح والأصلح.

وذلك الأصل يرجع إلى اعتقاد المعتزلة "أن الرب تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلاً جزافاً، فإن وقع خيراً فخير، وإن وقع شراً فشر، بل لابد وأن ينحو غرضاً، ويقصد صلاحاً، ويريد خيراً"[٤٨٨]، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان

---

[٤٨٥] نفس المصدر، مقدمة د. قاسم. ص٢٤- ٢٨

[٤٨٦] د. النشار، فيدون. ص٢١٧

[٤٨٧] د. أمين الفلسفة الرواقية. ص٣١٣

[٤٨٨] الشهرستانى، نهاية الأقدام. ص٤٠٠

ظالماً"[489]، وإنما أفعال الشرور والباطل والآفات تصدر من الإنسان[490]. وهذا يذكرنا بأنشودة كليانتس التى تجعل من الله خالق كل شئ اللهم إلا الشرور والمعاصى، فهى من صنع الإنسان.

وإذا كان الله تعالى حكيماً بهذا المعنى المعتزلى، كان هذا العالم الذى خلق هو أفضل العوالم الممكنة، وهذه هى فكرة المعتزلة، بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان وقد أقر كثير من الباحثين بأن هذه الفكرة ترجع إلى الرواقية[491]. كما أرجع بن Benn فكرة ليبنتز، أن عالمنا هذا، هو أفضل العوالم الممكنة إلى الرواقية[492]، وقد اختلفت المعتزلة فى تفاصيل نظرية الصلاح والأصلح[493]. فأما أبو الهذيل العلاف فقد قال عن الله عز وجل: "إنه خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لأن من خلق ما لا ينتفع به، ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ولا ينتفع به غيره، ولا يضر به غيره فهو عابث"[494]- فلا يصدر عن الله إذن، إلا ما هو أكمل، وأقام أبو الهذيل بهذا مذهب فعل الصلاح والأصلح، الذى يجعل هذا العالم كله خيراً، أما ما فيه من شر، فهو ليس بشر على الحقيقة[495].

وأما النظام فقد زعم أنه: يجب على الله تعالى، أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد، لأنه لو لم يفعل به ما فيه صلاحه، لكان قد بخل عليه"[496]، وزاد النظام على قول أستاذه أبى الهذيل فى مسألة العدل، قوله: "بأن الله عز وجل، لا يقدر على أن يفعل بعباده، خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا أن ينقص من عذابهم شيئاً، وزعم أيضاً أن الله تعالى لا

---

(489) الشهرستانى، الملل والنحل، ج١ ص٥٠

(490) د. النشار، نشأة الفكر، ج١. ص ٤٨٣

(491) د. النشار، نشأة الفكر، ج١ ص ٥٦٠، وكذلك د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية ص ٣١٥، وكذلك ستنلانا المخطوط ص٢٨

(492) Benn, History of Phil. P. 113

(493) الجوينى، الإرشاد، ص ٢٨٧ – ٢٨٨ كذلك الأشعرى، مقالات، ج١ ص ٢٩٠

(494) الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج١. ص٢٩٢

(495) الغرابى، أبو الهذيل العلاف، ص٧٨

(496) الاسفراينى، التبصير فى الدين. ص٦٨

يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة منها، ولا يقدر على أن يلقى فى النار من ليس من أهل النار، وقال لو وقف طفل على شفير جهنم، لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها ثم زاد على هذا بأن قال: إن الله تعالى لا يقدر على أن يعمى بصيراً أو يزمن صحيحاً أو يفقر غنياً إذ علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيراً أو يصحح زمناً إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم، ثم زاد على هذا أن قال إنه لا يقدر على أن يخلق حية أو عقرباً أو جسماً يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه"[497].

ثم يرجع عبد القاهر البغدادى، هذه المقالة التى نسبها إلى النظام إلى المذاهب الثنوية، أما الشهرستانى فإنه يقول: "وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة، حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله"[498]، أما هوروفيتز فقد رد رأى النظام إلى مذهب الرواقيين الذين قالوا بمبدأ واحد ينظر إليه من نواح مختلفة، فيكون إلهاً أو قانوناً طبيعياً، يشمل كل شئ، أو قدراً لا يلين، وعلى هذا فإن مذهب النظام - كما يرى هوروفيتز- هو آراء رواقية، فى ثوب أجنبى، تقضى بالضرورة القاهرة، التى تسير وفقاً لقانون ثابت لا تستطيع أى قوة أن تغيره.

إلا أن الدكتور أبو ريدة، بعد أن عرض لرأى هوروفيتز هذا، ينكر إنكاراً شديداً محاولة تلمس أى أثر أجنبى لفكرة العدل الإلهى عند النظام، كمحاولة الشهرستانى والبغدادى وهوروفيتز، فالنظام كما يراه الدكتور أبو ريدة " لم يقرر مذهبه على هذه الصورة التى ذكرها البغدادى، واعتمد عليها هوروفيتز، ولم يقل قط أن الله مضطر إلى فعله، ولا مطبوع عليه"[499]، وقد استند الدكتور أبو ريدة فى هذا الرأى على الخياط المعتزلى الذى يدافع عن النظام بقوله: " إن الله عند النظام، لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه"[500]. ولكن ما هو المبرر الذى يدعونا إلى طرح آراء البغدادى والأخذ برواية الخياط؟ ولئن كان البغدادى قد تجنى على خصمه النظام، أفلا يكون الخياط قد بالغ فى الدفاع عن

---

[497] البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ١١٥

[498] الشهرستانى، الملل والنحل، ج١. ص٥٦- ٥٧

[499] د. أبو ريدة، النظام. ص٩٤

[500] الخياط، الانتصار. ص ٢٤

النظام ضد هجوم سائر المتكلمين الشديد عليه؟ على أى حال فإنه حتى لو صحت حكاية الخياط عن النظام فى أن الله قادر على ترك ما فعله ليفعل بدلاً منه، فإن الواقع لا يشهد بذلك، بل إن ما أوجده الله بالفعل هو الأصلح، وما كان ليمكن فعل ما هو أصلح منه، وهذا هو ما سبق أن قررته الرواقية.

ويقول ابن حزم عن الجاحظ: "ورأيت للجاحظ فى كتابه البرهان، لو أن سائلاً سأله وقال: أيقدر الله على أن يخلق قبل الدنيا دنيا أخرى، فجوابه: نعم بمعنى: أنه يخلق تلك الدنيا حين خلق هذه، فتكون مثل هذه"[٥٠١]. ويتضح من هذه الفقرة أن الجاحظ، قد وافق أستاذه النظام بل المعتزلة عامة فى القول بأنه لو قدر الله أن يخلق دنيا أخرى غير هذه الدنيا، فإنه لن يخلق سوى دنيا مثل دنيانا وفى نفس الوقت الذى خلقت فيه دنيانا، لأنها أفضل ما يمكن، ولا يخلق الله إلا ما هو أفضل و أصلح دائماً.

ويمتلأ كتاب الدلائل والاعتبار المنسوب للجاحظ بأمثلة متعددة لبيان ما وراء خلق المخلوقات فى هذا العالم، من تدبير حكيم يتوخى الخير والمصلحة كغاية يتوق إليها، ومن هذه الأمثلة فى العلوم الطبيعية: موافقة لون السماء للإبصار وتقويته لها، وما فى طلوع الشمس وغروبها من حكمة، ثم ما يقوم به القمر من دور هام فى الإنارة ليلاً، وخلق النجوم ليهتدى بها الناس، وكذلك بيان الحكمة فى خلق النار، والحر والبرد، والزلزلة والجبال والمعادن...الخ[٥٠٢]. ثم يقول: "فكر فى هذا من تدبير الخالق، فإنه أراد جل ثناؤه، أن يرى العبد قدرته وسعة خزائنه"، ويرى صاحب الدلائل والاعتبار أن الله لو شاء لمنح الناس جبالاً من فضة، ولكن لا صلاح لهم فى ذلك، لأن هذا الجوهر ما دام عزيزاً قليلاً، فهو نفيس، فإذا فشا وكثر قلت قيمته[٥٠٣]. ويستطرد المصنف فى بيان أوجه الحكمة فى نزول المطر وخلق النبات وتدبير الخالق فى خلقة الحيوان والطير، حتى النمل فإن العناية الإلهية قد ألهمته أن يحتشد فى جميع قوته بلا عقل ولا روية، بل بخلقه تبغى مصلحته، وكذلك تبدو العناية الإلهية فى حياة النحل وفى صناعته للعسل وتهيئته بيوته المسدسة، كل

---

[٥٠١] ابن حزم، الفصل، ج٤، ص١٩٥

[٥٠٢] الجاحظ، الدلائل والاعتبار، ص ٣ وما بعدها

[٥٠٣] نفس المصدر ص١٦

هذا يدل على عناية الله وتسخيره الكائنات لمصلحة الإنسان[٥٠٤]. ويتكلم صاحب الدلائل والاعتبار عن خلق الإنسان وما فيه من دلالة على تدبير وعناية، من أمثلتها عدم معرفته لمقدار عمره إذ ليس من مصلحة الإنسان أن يعرف مقدار عمره سواء كان قصيراً أو طويلاً، ولا تكاد الأشياء التي خلقت لمآرب الإنسان أن تحصى[٥٠٥]. كما أنه ليس من الحكمة أن يخلد البشر في هذه الدنيا بحيث يكونوا مبرئين من الآفات كما أراد الجاحدون،فإن العناية قد اقتضت فناء البشر لعدم إمتلاء الأرض بهم وضيق الرزق والسكن وسائر لوازم المعيشة عليهم[٥٠٦].

ولقد هاجم صاحب الدلائل والاعتبار أبيقور،كما هاجمه الرواقيون، إذ يقول: "فتباً وخيبة لأفيقروس وأشباهه حين عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة، حتى أنكروا التدبير والعمد فيها"[٥٠٧]، هذا وقد"وصف الحكماء بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً لغير معنى، ولا تقصر عما فيه تمام الشئ... وقد كانت من القدماء طائفة أنكرت العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق،كمثل دباغوروس وأفيقوروس وأناس من الطبيعيين"[٥٠٨].

ونصل إلى مسألة وجود الشر في هذا العالم، لقد اتخذ أناس هذه الآفات الحادثة في بعض الأزمان كمثل الوباء واليرقان والبرد والجراد،ذريعة إلى جحود الخالق والتدبير. ولكن يرد على هؤلاء بأن هذه الآفات التي ذكروا من الوباء والجراد وما أشبه ذلك، ما بالها لا تدوم وتمتد حتى تجتاح كل ما في العالم، بل تحدث في الأحايين، ثم لا تلبث أن ترفع"، أي أن حدوث الآفات قليل ومؤقت في العالم بجانب الخير الكثير الغالب.

كما يقول"أفلا ترى أن العالم يصان ويحفظ من تلك الآفات الجليلة التي إن حدث شئ غلبه منها كان فيه بواره،ويلدغ أحياناً بهذه الآفات اليسيرة لتأديب الناس وتقويمهم ثم لا تترك هذه الآفات أن تدوم، بل تكشف عنهم عند القنوط منهم،

---

[٥٠٤] نفس المصدر. ص١٧– ٤١

[٥٠٥] نفس المصدر. ص٤٣– ٦٣

[٥٠٦] نفس المصدر، ص٧١

[٥٠٧] نفس المصدر، ص٥٣– ٥٤

[٥٠٨] نفس المصدر، ص٦٦

فيكون وقوعها بهم موعظة وكشفها عنهم رحمة[٥٠٩]. ومعنى هذا أن وجود هذه الآفات القليلة، ليس غاية في ذاته،بل إن لها وظيفة خلقت من أجلها لتحقيق الخير.

وغني عن البيان أن هذا يطابق رأى الرواقية في مسألة تفسير وجود الشر في عالم تحكمه عناية إلهية شاملة.

وقد استطاع الماتريدى، كما يقول الدكتور محمود قاسم"أن يصحح رأى المعتزلة في مشكلة الخير والشر، فأكد أن صلاح العالم يقتضى بالضرورة وجود الخير والشر فيه وليس معنى ذلك أنه (تعالى) لا يريد الشر، كما كان يظن المعتزلة،وإنما معناه أنه يريده لتحقيق الخير أو الصلاح[٥١٠].

ولجأ الشيعة إلى المعتزلة،واعتنقوا المذهب المعتزلي كاملاً،كما يقول أستاذنا وقد كانت مسألة العدالة الإلهية وفعل الإصلاح، ضمن ما أخذته الشيعة عن المعتزلة وذهب الإمامية منهم إلى أن الله عدل حكيم،لا يفعل قبيحاً،ولا يخل بواجب،وأن أفعاله إنما لغرض صحيح، وأنه لا يفعل الظلم ولا العيب،وأنه رؤوف بالعباد،يفعل بهم ما هو أصلح لهم وأنفع[٥١١].

ويحكى الشهرستاني عن الكرامية، "أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً، كما قالت المعتزلة"[٥١٢]. إلا أن الإسفرايني يحكى عن الكرامية حكاية أخرى فيذهب إلى أن من سوء اختيار الكرامية لحوقهم بالمعتزلة في أمرين:أحدهما"في القول بإيجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى،وترتيبهم عليه شريعة كما رتبها عليهم"[٥١٣]، وهذا معناه أن الكرامية قد تابعوا المعتزلة في الاعتقاد بأن الله يجب أن يفعل ما فيه صلاح البشر، وينبغي أن يطرح الأشياء الأخرى، ويؤكد حكاية الإسفرايني قول عبد القاهر البغدادى عن الكرامية في إعتقادهم "أن الله تعالى لو خلق الناس، وكان في معلومه ألا يؤمن به أحد منهم،لكان خلقه إياهم عبثاً، وإنما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بإيمان بعضهم، ولا يجوز في حكمة الله اخترام

---

[٥٠٩] نفس المصدر، ص٦٧-٦٨

[٥١٠] ابن رشد، مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص١٠٣

[٥١١] د. النشار، نشأة الفكر، ج٢. ص٢٩٠

[٥١٢] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١. ص١٠٣

[٥١٣] الإسفرايني، التعبير في الدين. ص١٠٢

طفل يعلم أنه سيؤمن إذا بلغ، أو كافر لو أبقاه مدة لآمن، إلا أن يكون في اخترامه صلاح لغيره"[514]، وفي كتاب آخر للبغدادي يذهب إلى أن بعض الكرامية، قد أوجب أن يكون أول خلق خلقه حياً[515].

وخلاصة هذه الأقوال كلها باستثناء ما قاله الشهرستاني – أن الكرامية في أغلب الظن،قد تابعوا المعتزلة،في الاعتقاد بأن الحكمة الآلهية، تقتضي فعل أشياء وتجنب أخرى،وهذا هو العدل الإلهي.

وقد قبل ابن القيم رأي الفلاسفة في مسألة العناية وتفسير وجود الشر، إلا أنه عاب عليهم أنهم نسبوا العناية إلى الطبيعة المجردة، لا إلى القادر المختار عز وجل،فقال "والفلاسفة فيما أصلوه، من أن تعطيل أسباب الخيرات والمصالح العظيمة لما في ضمنها من الشرور والآلام الجزئية، مناف للحكمة، فهذا أصل في غاية الصحة، لكن أخطأوا في ذلك أعظم خطأ، وهو جعلهم ذلك من لوازم الطبيعة المجردة من غير أن تكون متعلقة بفاعل مختار قدر ذلك بمشيئته وقدرته واختياره، ولو شاء لكان الأمر على خلاف ذلك، كما يكون في الجنة، فإنها مشتملة على الخيرات المحضة البريئة من هذه العوارض من كل وجه، فاقتضت حكمته أن تكون هذه الدار على ما هي عليه ممزوجاً خيرها بشرها، ولذاتها بآلامها، وأن تكون دار القرار خالصة من شوائب الآلام والشرور خلاصاً تاماً، وأن تكون دار الشقاء خالصة للآلام والشرور"[516]. وهكذا قبل هذا المفكر السلفي مذهب الرواقية، إلا أنه خفف من غلوائه، وحاول أن ينزه الباري تعالى عن فعل الخير قسراً بخلاف الرواقيين ومن حذا حذوهم، في جعل الله تعالى خاضعاً لجبرية لا يستطيع منها خلاصاً.

وقبل الفلاسفة الإسلاميون مذهب الرواقية في العناية الإلهية ومشكلة وجود الشر فينقل لنا صاحب المواقف في خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس قول فلاسفة الإسلام "الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك، وإما الخير غالب عليه، كما في هذا العالم فإن المرض مثلاً، وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه، ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية، فكان الخير واقعاً بالقصد الأول، والشر واقعاً

---

[514] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق. ص ١٠٣

[515] عبد القاهر البغدادي، أصول الدين. ص١٥٠

[516] ابن القيم، الصواعق المرسلة. ص ٢٠٥

بالضرورة والعرض والتزم فعله، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم، لئلا ينهدم به دور معدودة، أو لا يتألم سايح فى البر أو البحر"[٥١٧] ويحكى كل من الغزالى والشهرستانى وفخر الدين الرازى مثل هذا أيضاً عن الفلاسفة[٥١٨].

أما الفارابى فيذهب إلى أن " العناية الإلهية محيطة بجميع الأشياء، ومتصلة بكل أحد، وكل كائن فبقضائه وقدره، والشرور أيضاً بقضائه وقدره، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التى لابد لها من الشر.... وتلك الشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن الشرور، لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة، وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لابد منه، كان الشرحينئذ أكثر"[٥١٩]. وقد رأى الفارابى فى مجموع نظام العالم دليلاً على خيرية الله وعدالته[٥٢٠].

ويذهب مسكويه، إلى أن الحكمة من الطبيعة تظهر " لمن تأمل أعضاء البدن كالمعدة والطحال والمرارة والأمعاء، وكذلك سائر الآلات الظاهرة على كثرتها، ليس فيها شئ نظن أنه مستغنى عنه، أو وجوده لغير تمام يخصه"[٥٢١]. وهكذا يعتقد مسكويه أن العناية الإلهية لا تخلق شيئاً لا طائل تحته، بل لكل شئ وظيفته المحددة، ولا يستطيع أن يقوم بغيرها، فإن المنشار، وإن أستعين به فى بعض ما يعمل بالقدوم، فليس يجوز أن يؤدى جميع أفعال القدوم على التمام، وعلى هذا جميع الآلات، فإن لكل واحدة منها كمالاً يخصها وعرضاً يتم بها[٥٢٢].

وعرف إخوان الصفا قول الحكماء: إن الطبيعة لم تفعل شيئاً باطلاً، وأن الحكماء يعنون بهذا القول: أنه ليس شئ من الأشياء الموجودة فى العالم إلا

---

[٥١٧] الايجى، المواقف. ص٣٢٠

[٥١٨] الغزالى، مقاصد الفلاسفة. ص٢٩٨، كذلك الشهرستانى، نهاية الإقدام ص٢٦٠، وكذلك فخر الدين الرازى، محصل أفكار ... ص٢٤٦

[٥١٩] الفارابى، عيون المسائل – مبادىء الفلسفة القديمة. ص١٨

[٥٢٠] الفارابى، المدينة الفاضلة، ص١٨، كذلك: د. عثمان امين، الفلسفة الرواقة ص ٣١٦

[٥٢١] مسكويه، السعادة. ص٤

[٥٢٢] نفس المصدر. ص٣

بحكمة ما عرفت أو لم تعرف[٥٢٣]. آمن إخوان الصفا بذلك وتشهد لهم جميع رسائلهم بهذه العقيدة، وقد أعطوا أمثلة لا حصر لها من وقائع الحياة، ومن أجزاء هذا العالم وهي تبين أنها لم توجد عبثاً، بل إن أى شئ وجد مهما صغر، فإنما يتوخى الله من إيجاده حكمة ما، مثال ذلك قولهم: "اعلم أنه قد جعلت الحكمة الإلهية والعناية الربانية، أعضاء كل شخص من الحيوان مناسباً لجملة جسده"[٥٢٤]. ويروى إخوان الصفا أسطورة مؤداها أن نبياً ارتقى إلى جبل ليصلي، فأبصر فارساً قد أقبل على عين ماء، فشرب هو وفرسه، ثم مضى، ولكنه نسى عند تلك العين صرة فيها دراهم، أخذها من بعده راعى غنم، وبعد أن رحل الأخير، جاء شيخ حطاب بائس، فحط رحاله، واستلقى ليستريح عند العين، "ففكر النبى وقال في نفسه: لو أن هذا الكيس مكانه، لكان هذا الشيخ الضعيف أولى بأخذه من ذلك الراعى الشاب الغنى القوى" وبعد قليل رجع الفارس يبحث عن كيسه، وتوهم أن الشيخ قد أخذه فضربه وعذبه حتى قتله. فقال ذلك النبى: "يا رب ما وجه الحكمة فى هذه القضية وأين هذا من العدل؟ فأوحى الله تعالى إليه أن أبا الشيخ قتل فى الزمان الماضى أبا الفارس، وكان على أبى الفارس دين لأبى الراعى، بمقدار ما فى الكيس، فأخذت القود، ورددت الدين، وأنا حكيم عادل"[٥٢٥]، ونستخلص من هذه الأسطورة، ومن أسطورة أخرى على نمطها يرويها بعد ذلك إخوان الصفا، أنهم يعتقدون ، أن العناية الإلهية والعدالة، تشمل الكون فى أدق تفاصيله، وإن خفى علينا أحياناً إدراكها وما خلق الله تعالى الخلائق كلها إلا لجر منفعة، أو لدفع مضرة.

وفى رسالة الحيوان والإنسان، ذهب إخوان الصفا، إلى أن الإنسان قد خلق منتصب القامة، لأن الأشجار ، منتصبة مرتفعة فى الهواء، وبالتالى كان من السهل عليه تناول ما فيها من الثمار والورق، بينما جعلت بنية الحيوان منحنية، ليتيسر له تناول ما فى الأرض من عشب وحشائش، ولإخوان الصفا تفصيلات كثيرة فى بيان وجه العناية الإلهية فى خلق طول رقبة الجمل، وخرطوم الفيل، وكبر أذن الأرانب .... إلخ[٥٢٦].

---

[٥٢٣] رسائل إخوان الصفا، ج٤. ص٥٧

[٥٢٤]

[٥٢٥] رسائل إخوان الصفا، ج٤.ص٤٣- ٤٤

[٥٢٦] رسائل إخوان الصفا، ج١. ص٨-٩

ويخصص الشيخ الرئيس في النجاة فصلاً: "في العناية وبيان دخول الشرفي القضاء الإلهي"، يقول فيه: "لا لك سبيل، إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوين العالم وأجزاء السماويات وأجزاء النبات والحيوان، مما لا يصدر اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن تعلم أن العناية، هي كون الأول عالماً لذاته، بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته، للخير والكمال....."[٥٢٧]

ويتحدث ابن سينا عن العناية الإلهية آلتي تبدو في كل شيء، مثل ظاهرة الموت التي يلوح أنها ردية، أو خلو من النفع، "فلو جاز أن يبقى الإنسان، لبقي من كان قبلنا، ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل، ولم يموتوا، لما وسعتهم الأرض.... ولا يبقى موضع لعمارة يفضل عنهم، ولا مكان لزراعة، ولا مسير لأحد ولا حركة..." لذلك كان جاهلاً وغبياً كل من يشتهي الحياة الأبدية ويكره الموت ويظن أن ذلك ممكن، وأثبت ابن سينا على هذا النحو أن الموت ضرورة، اقتضتها الحكمة الإلهية البالغة العدل، المبسوط بالتدبير المحكم[٥٢٨].

وتتجه العناية الإلهية، عند الشيخ الرئيس، إلى الخير أساساً، كما رأينا، أما الشر فيقول عنه ابن سينا إنه "في أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك، فإن وجود ذلك الشر في الأشياء، ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر، لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم يكن النار منها بحيث إذا أدت بها المصادمات الواقعة، في مجرى الكل على الضرورة، إلى ملاقاة رداء رجل شريف، وجب إحراقه، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء، إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع هذا الشر عنه ومعه، وإفاضته الخير، لا يوجب أن يترك الخير الغالب، لشر يندر، فيكون تركه، شراً من ذلك الشر[٥٢٩]"، ويؤكد مذهبه هذا بفقرة أخرى يقول فيها ".... فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة، لأغراض شرية أقلية، فأريد الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولي، على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضاً، على الوجه الذي بالعرض، إذ

---

[٥٢٧] ابن سينا، النجاة، ص٢٨٤

[٥٢٨] ابن سينا، جامع البدائع. ص٤١– ٤٢

[٥٢٩] ابن سينا، النجاة. ص ٢٨٦– ٢٨٧

علم ،أنه يكون ضرورة، فلم يعبأ بـه، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر"[٥٣٠].

وفـى شـرحه لسـورة الفلـق، يذهـب ابـن سـينا إلى أن أول الموجـودات الصادرة عن الله تعالى هـو قضاؤه، لهذا قال تعالى "من شر ما خلق" (الفلق:٢)، فجعل الشر فى ناحية الخلق والتقدير، "فإن الخير مقصود بالقصد الأول، والشر عارض بقصد ثانوى"، وسورة الفلق على هذا الأساس"دالة علـى كيفية دخـول الشر فى القضاء الإلهى، فإنه مقصود بـالعرض لا بـالذات وأن المنبع للشرور، بالإضافة إلى النفس الإنسانية، هو القوى الحيوانية والنباتية وعلائق البدن"[٥٣١].

وإلى نفس هذا المذهب ذهـب أبـو البركات بـن ملكـا البغدادى، فقرر أن الشيء المطلوب لذاته هو الخير الحقيقى، "وقد يكون الشيء الواحـد خيراً بالذات وشراً بالعرض، فيكون أحق بمعنى الخيرية مما هو خير وشر بالذات"، ولا يوجد الشر المجرد عن الإضافة فى نظر ابن ملكا فإن الشرور إعدام أشياء وفقد أشياء[٥٣٢].

وعن طريق الإسكندر الأفروديسى، عرف ابن رشد رأى الرواقية فى العناية الإلهية وأنها تقع بالجزئيات كلها[٥٣٣]، وقد أفاض ابـن رشـد الحديـث عـن العنايـة الإلهية فهى "السبب فى سكنى ما على الأرض"، وتظهر فى خلق كل جزء من أجزاء الحيوان، وكذلك فى خلق العقل للإنسان[٥٣٤]، وإلى هنا يبدو ابن رشد متفقاً تماماً مع ما جاء به القرآن الكريم أولاً وما عرفه من الرواقيين ثانياً، واستطاع أن يبين لنا ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، إلا أنه لم يتمكن فـى بعض الأحيان مـن أن يلتزم بهذا الموقف التوفيقى، ومثال ذلك أنه قرر أن الطبيعة التـى خلق منها الإنسان، اقتضت "أن يكون بعض الناس - وهم الأقل - أشرارًا بطباعهم، وكذلك الأسباب المترتبة من خـارج لهداية الناس، لحقها أن تكـون لبعض النـاس مضلة، وإن كانت للأكثر مرشدة، فلم كن بد، بحسب ما تقتضيه الحكمة مـن أحـد أمرين: إما ألا يخلق

---

[٥٣٠] نفس المصدر. ص٢٨٩

[٥٣١] ابن سينا، جامع البدائع. ص٢٥– ٢٩

[٥٣٢] ابن ملكا، المعتبر، ج٣. ص٩–١٠

[٥٣٣] ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٦٣

[٥٣٤] ابن رشد، ما بعد الطبيعة. ص ٨٤ وما بعدها.

الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر"، ومن أجل ذلك فإن الله تعالى " خالق للخيرات وخالق للشر من أجل الخير، أعني من أجل ما يقترن به من خير، فيكون على هذا - خلقه للشر عدلاً منه ومثال ذلك النار وما تقوم به من فوائد جليلة كثيرة، في الوقت الذي قد يكون لها بعض الأضرار القليلة(٥٣٥). ويلاحظ أن ابن رشد في هذا المذهب قد مال إلى جانب الفلسفة ولكنه جانب الشريعة. فلقد قبل موقف فلاسفة الرواق وفلاسفة الإسلام في بيان دخول الشر إلى هذا العالم، على الرغم من وجود العناية الإلهية في جميع أجزائه مهما صغرت، ولكنه اضطر إزاء هذا المذهب أن يقرر أن الأشرار في هذا العالم هم القلة من الناس، فهل يتفق هذا مع ما أخبرنا به القرآن الكريم من أن الباري تعالى قد أهلك الأولين، ثم اتبعهم الآخرين(٥٣٦). لأنهم طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد، ألم يكن الأشرار هم الغالبية العظمى في أقوام عاد وثمود وفرعون ولوط وبني إسرائيل وغيرهم؟ قال تعالى: "ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب، فمنهم مهتد، وكثير منهم فاسقون"(٥٣٧). كما أن الواقع يشهد بأن غالبية البشر أشرار - من وجهة النظر الدينية - على مر العصور، ألم يكن الذين على دين الحق منهم منذ فجر الإسلام حتى اليوم قلة بالإضافة إلى سائر الناس؟ ألم يخبرنا الله تعالى بأنه لا يخلف وعده " ولكن أكثر الناس لا يعلمون"(٥٣٨)؟ وقال تعالى: "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لعبين، وما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون"(٥٣٩) إن البشر بصفة عامة يؤثرون الحياة الدنيا، مع أن الباري تعالى أخبرهم بأن الآخرة خير وأبقى(٥٤٠). وتعلمنا كثير من الآيات الكريمة"

---

(٥٣٥) ابن رشد، مناهج الأدلة ص٢٣٥- ٢٣٧ وكذلك ما بعد الطبيعة. ص٨٤

(٥٣٦) قال تعالى " ألم نهلك الأولين، ثم نتبعهم الآخرين" (المراسلات ١٦، ١٧)

(٥٣٧) الحديد – ٢٦

(٥٣٨) الروم- ٦

(٥٣٩) الدخان- ٣٨، ٣٩

(٥٤٠) قال تعالى: " بلى تؤثرون الحيوة الدنيا، والآخرة خير وأبقى" (الأعلى – ١٦، ١٧)

أن الإنسان خلق هلوعا، إذا مسه الشر جزوعاً، وإذا مسه الخير منوعاً"، هذه هي طبيعة الإنسان باستثناء فئة محددة، هي فئة المصلين، فيقول تعالى بعد هذه الآيات الثلاث "إلا المصلين"[٥٤١]، وسورة العصر وغيرها من السور والآيات الكريمة تعطينا هذا المعنى، أعني أن البشر عامة في ضلال إلا من عمل منهم صالحاً وكان مؤمناً.

والواقع أن ابن رشد هنا - فيما يبدو لي - كان أكثر رواقية من الرواقيين أنفسهم أو بقول أصح إن الرواقيين قد قالوا بقضيتين أو فكرتين متناقضتين: الأولى أن الخير في العالم غالب على الشر، أما الثانية فإن عدد الحكماء الأخيار في هذا العالم قليل للغاية، ثم جاء ابن رشد فقضى على هذا التناقض بأن استبقى الفكرة الأولى واستنتج منها نقيض الفكرة الثانية.

وقد انتقل مذهب العناية الإلهية الرواقي أيضاً إلى الحكماء الإشراقيين، فنجده على سبيل المثال لدى شارح حكمة الإشراق في الفصل الذي كتبه "في بيان أن الشر في هذا العالم والشقاوة في الآخرة أقل من الخير والسعادة بكثير .... وأن الشر وكذا الشقاوة مرضي به، لا من حيث هو شر، بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه...."[٥٤٢]، كما ذهب صاحب الأسفار الأربعة في فصل كتبه" في العناية" إلى أنه " لا يسع لأحد أن ينكر الآثار العجيبة في جزئيات الأكوان، فكيف في كلياتها؟"، ثم يذكر أمثلة لمظاهر هذه العناية في بعض النباتات وبعض الحيوانات العجم الحقيرة، وسلوك بعض الحيوانات[٥٤٣]. وقد أدى هذا المذهب بالشيرازي كما أدى بالرواقيين من قبل إلى اعتبار "أن مجموع العالم من حيث المجموع على أفضل نظام وأكمل تمام نوعاً وشخصاً، ماهية وحقيقة"، ثم يستنتج من ذلك أنه " لا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله، سواء كان فوقه في الفضيلة، أو مثله"[٥٤٤].

---

[٥٤١] المعارج: ١٩- ٢٢، وقال تعالى: " إن الإنسان لربه لكنود" العاديات- ٦ أي أن الإنسان بطبعه كفر بالنعمة.

[٥٤٢] قطب الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الثالث. ص ٣٢٣ وما بعدها.

[٥٤٣] صدر الدين الشيرازي، الأسفار الاربعة، المجلد الثالث. ص٣٢٣ وما بعدها.

[٥٤٤] صدر الدين الشيرازي، المجلد الثالث. ص٣٣٨

تلك هي نظرية العناية في العالم الإسلامي، وقد أرجعها الشهرستاني إلى أرسطو، فقال عنه أنه كان يرى "إن النظام في الكل، متوجه إلى الخير، والشر واقع بالعرض، قال (أرسطو): لما اقتضت الحكمة الإلهية نظام العالم، على أحسن إحكام وإتقان، لإرادة وقصد إلى أمر سافل..... بل لأمر أعلى من ذلك ..... فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق، ثم توجهت إلى الخير، لأنها صادرة عن اصل الخير..... ثم ربما يقع شر وفساد من مصادمات في الأسباب السافلة، دون العالية – التي كلها خير – مثل المطر، الذي لم يخلق إلا خيراً ونظاماً للعالم، فيتفق أن يخرب به بيت عجوز، فإن وقع كان ذلك واقعاً بالعرض لا بالذات، أو بأن لا يقع شر جزئي في العالم لا تقتضي الحكمة أن لا يوجد خير كلي، فإن فقدان المطر أصلاً شر كلي، وتخريب بيت عجوز شر جزئي، والعالم للنظام الكلي لا للجزئي، فالشر إذن واقع في القدر بالعرض ....."[٥٤٥].

ولكن أرسطو لم يقل في الحقيقة بالعناية الإلهية بهذا المعنى، ولم يكن إله أرسطو يعني بالعالم وبجزئياته، فقد أخطأ الشهرستاني – كما لاحظ سنتلانا – في نسبته هذا المذهب إلى أرسطو، إلا أن سنتلانا يقول عن هذا المذهب: "إنه في الحقيقة لشيعة الإسكندرانيين"[٥٤٦]. ولكن ما دمنا بصدد رد هذا المذهب إلى مصادره الأولى فليس من مبرر يدعونا إلى أن نقف عند شيعة الإسكندرانيين – كما أراد سنتلانا – بل ينبغي أن نرجع أكثر من ذلك، حتى نصل إلى أهل الرواق، فلعلهم المصدر الذي امتد تأثيره إلى الإسلاميين وإلى شيعة الإسكندرانيين على السواء.

والسؤال الذي يطرح نفسه أمامنا الآن ما مدى قبول جمهور المسلمين لهذا المذهب؟ وهل يتفق مع تعاليم دينهم الحنيف؟ أشرت فيما سبق إلى أن الدليل القرآني على وجود الله يقوم على أساس العناية الإلهية التي تشمل الكون بأسره في جملته وتفاصيله، وليس لأحد أن ينكر أن تكون العناية الإلهية كذلك، ولكن الأمر يختلف بالنسبة لفكرة وجود البشر في العالم، تلك الفكرة التي أقامها الرواقيون ومن حذا حذوهم على تصورهم للعناية الإلهية.

---

[٥٤٥] الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢. ص٩٨٢– ٩٨٣

[٥٤٦] سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية. ص٢٨

يقول موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين: " كثيراً ما يسبق لخيال الجمهور، أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات، حتى إن في كثير من خطب جميع الملل، وفي أشعارهم يضمنون هذا الغرض، ويقولون إن العجب أن يوجد في الزمان خير، أما شروره فكثيرة ودائمة، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط، ألا وعند من يزعم أنه قد علم شيئاً، وللرازي (أبو بكر) كتاب مشهور، وسمه بالإلهيات، ضمنه من هذياناته وجهالاته عظائم، ومن جملتها غرض ارتكبه، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته، في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات، فنجد أن وجوده - لبني الإنسان - نقمة وشر عظيم طلبه"[٥٤٧].

والحقيقة أن هذا المفكر اليهودي، وهو يهاجم جمهور المسلمين عامة والرازي بصفة خاصة قد أعماه حقده وكراهيته لهم، عن رؤية مطابقة مذهبهم لتعاليم دينهم وما ورد في كتابهم المقدس، فلقد خلق الإنسان في كبد، أي في تعب ومشقة[٥٤٨]، لأن الحياة الدنيا ليست عند المؤمنين غاية في ذاتها، بل هي وسيلة للحياة الأخرى، وابتلى الإنسان بهذه الحياة بما فيها من آلام ونكبات وشرور، فمن صبر عليها ولم تؤثر في إيمانه بربه دخل جنات تجري من تحتها الأنهار خالداً فيها أبدا، بل إن الإنسان الذي يعيش حياته الدنيا في سعادة عظيمة، عليه أن يستمتع بها بشرط ألا تنسيه تلك السعادة الزائلة السعادة الأبدية، وعلى عكس ذلك فقد خسرت تجارة كل من اشترى حياته الأولى بآخرته.

ومن ناحية أخرى يؤدي تفسير وجود الشر في هذا المذهب إلى الحد من قدرة الله تعالى فقد اعتقد ابن رشد - وهو أحد القائلين بهذا المذهب - أن وجود جميع الموجودات بريئة من الشر، أمر مستحيل وليس ممكناً كما يظن الجمهور، "والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل"[٥٤٩]. وعلى هذا الأساس عاب ابن رشد على أبي المعالي الجويني في إثبات الأخير وجود الله بدليل الممكن والواجب، حيث ذهب إمام الحرمين إلى "أن العالم بجميع ما فيه - جائز أن يكون

---

[٥٤٧] بول كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص١٧٩

[٥٤٨] قال تعالى.: "لقد خلقنا الإنسان في كبد". (البلد- ٤)

[٥٤٩] ابن رشد، مناهج الأدلة. ص١٢٨

على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو، وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه... حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفى النار إلى أسفل...." الخ، ثم يشبه ابن رشد صاحب هذا الرأى برجل "ينظر فى أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذى هذا شأنه، قد سبق إلى ظنه، أن كل ما فى تلك المصنوعات، أو جلها، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع، ذلك الفعل بعينه، الذى صنع من أجله"[٥٥٠].

ولم يقبل الأشاعرة هذا الموقف فأعلنوا "أن الله حكيم فى خلق كل خلق، ولو لم يخلق لم يخرج عن الحكمة، ولو خلق أضعاف ما خلق جاز، ولو خلق الكفرة دون المؤمنين، أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز، ولو خلق الجمادات دون الأحياء، والأحياء دون الجمادات جاز"، فإن كل هذه الوجوه منه صواب وعدل وحكمة[٥٥١]، فأجاز الغزالى، أن يعذب الله الخلق من غير جرم سابق بخلاف المعتزلة، لأنه المتصرف فى ملكه، فهو تعالى يفعل بعباده ما يشاء، " فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده"[٥٥٢].

وفى تاريخ الفلسفة مواقف أخرى لتأكيد المشيئة الإلهية الكاملة، فقال القديس توما الأكوينى وهو من المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى: إن العالم الموجود ليس أفضل عالم ممكن، بل من الممكن أن يوجد أفضل منه[٥٥٣]. كما أن أبا الفلسفة الحديثة أعنى الفيلسوف الفرنسى ديكارت، قرر فى القرن السابع عشر أن الله خالق الحقائق الرياضية والمنطقية، كما خلق العالم بما فيه من موجودات، فالماهيات الرياضية أيضاً كسائر الموجودات مخلوقة، ويذهب ديكارت إلى أنه من الممكن ألا يخلق الله هذا العالم، أو كان يخلقه على نحو مختلف، فكان يقدر على أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية، أو أن يجعل مجموع زوايا المثلث غير

---

[٥٥٠] ابن رشد، مناهج الأدلة. ص١٤٤

[٥٥١] البغدادى، أصول الدين. ص١٥٠

[٥٥٢] الغزالى، إحياء علوم الدين، ج١. ص١١١- ١٢

[٥٥٣] ابن رشد، مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص١٦

قائمتين[٥٥٤]. وكأن ديكارت - وهو هنا أقرب إلى الأشاعرة ومخالف للمعتزلة وابن رشد وسائر فلاسفة الإسلام - يرى أن الله كان يقدر على أن يجعل الحجر يسقط إلى أعلى، وأن تصبح الحركة الشرقية غربية والعكس بالعكس، وكأن ديكارت أيضاً يرفض القول بوجود قوانين علمية ثابتة يخضع لها كل موجود، بما في ذلك الله تعالى، وإذا كان ابن رشد قد شبه المتكلمين " بالرجل الجاهل الذى يرى أن الأشياء المصنوعة يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه"[٥٥٥]، فهل نشبه بدورنا ديكارت برجل أكثر جهلاً لأنه قال إن القوانين الرياضية كان يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه؟[٥٥٦].

---

[٥٥٤] د. نجيب بلدى، ديكارت. القاهرة دار المعارف ١٩٥٩. ص١٨٨ وما بعدها

[٥٥٥] مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص١٧

[٥٥٦] لم يتعرض الدكتور جدعان لتأثر المسلمين بالتفسير الرواقى لوجود الشر

الفصل الثالث

الأخـــلاق

مكانة علم الأخلاق:

كان علم الأخلاق محور الدراسات الفلسفية لدى الرواقيين وسائر المدارس الفلسفية اليونانية المتأخرة، فكانت الغاية القصوى التي ينشدها الرواقيون من أبحاثهم المنطقية والطبيعية هي بناء قواعد راسخة للسلوك الإنساني الفاضل، وقد انتقلت هذه المنزلة الرفيعة للدراسات الأخلاقية إلى مفكري الإسلام، فيقول أبو اسحق الشيرازي (٣٩٣ - ٤٧٦هـ): "فإن أشرف العلوم وأعلاها، وأجل المعارف وأولاها، ما يكون ذريعة للإنسان إلى السعادة الأبدية، والبهجة الحقيقية، والدرجة القصوى للإنسان في السعادة والرتبة العليا له في اللذة والبهجة في الدنيا والآخرة، أن يفوز بمعرفة واجب الوجود ..... ولا يمكن وصوله إلى ذلك، إلا بتزكية الباطن عن الأوصاف المذمومة وتحليته بالأخلاق المحمودة، والعلم الكافل ببيان قواعد التزكية والتحلية، هو علم تهذيب الأخلاق المسمى بالطب الروحاني، وهو العلم الهادي إلى أمثل الطرق وأقوم السبل، والمبين لما هو المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل، وهو الذريعة إلى اقتباس الفضائل واكتسابها، والوسيلة لاستجماع كمالات النفس واستيعابها"[٥٥٧].

أولاً- الحياة وفق العقل:

قرر الرواقيون - كما رأينا - أن في كل إنسان قوة باطنة، بها يميز بين الخير والشر وأن الإنسان لو اتبع عقله- الذي هو جزء من العقل الإلهي - لاستطاع أن يدرك ما في أنماط السلوك المختلفة من صفات ذاتية، وبالتالي يفرق بين ما كان منها حسناً وما كان منها قبيحاً، ولعل المعتزلة من أهم أنصار هذا الرأي في العالم الإسلامي.

لقد ذهب الأشاعرة إلى أن الأفعال الإنسانية، ليست لها صفات ذاتية تقتضي أن تكون حسنة أو قبيحة، بمعنى يستحق فاعلها الثواب والعقاب، بل إنه قد يحسن الشيء ويكون فضيلة شرعاً، ويقبح مثله ويكون رذيلة، مع أنهما متساويان في جميع الصفات النفسية، وإذن فالحسن ما أثنى الشرع عليه، والقبيح ما ذم الشرع علي فعله، وهذا الثناء أو الذم لا يجعل للفعل صفة خاصة ذاتية، يكون بها حسناً أو قبيحاً، ويستحق فاعله عليه ثواباً أو عقاباً، أما المعتزلة فردوا الحسن والقبح إلى صفات ذاتية

---

[٥٥٧] الشيرازي، رسالة في علم الأخلاق. ص١٨ - ١٩

في الأفعال بدرسها العقل من نفسه، ولا تجئ من الشرع متى أمر أو نهى[٥٥٨].ويوافق الأشاعرة ابن حزم الظاهري في قوله: "جميع الفضائل، إنما هي طاعات الله عز وجل، والرذائل إنما هي معاصيه، فلا حكيم إلا من أطاع الله عز وجل واجتنب معاصيه، وعمل ما أمره ربه عز وجل"[٥٥٩]. وما أبعد الفضيلة بهذا المعنى عن الفضيلة الفلسفية اليونانية.

أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن "الحسن والقبح، يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"[٥٦٠]، فذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الإنسان يعلم - قبل ورود السمع - حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور[٥٦١]. وقد تابع النظام أستاذه في هذا الرأي، فزعم أن القبح صفة ذاتية للقبيح، وعلى ذلك فإن المفكر قبل - ورود السمع - يستطيع أن يعرف بالعقل الحسن والقبيح في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله[٥٦٢]، ويرى الدكتور أبو ريدة أن هذا الرأي يبدو غريباً عن روح الإسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعاً، إذ أنه يناقض الفكرة الأساسية التي تقوم عليها النبوات، وهي أن الإنسان محتاج إلى شريعة يبينها له خالقه على ألسنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها، كما قال الله تعالى "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" (الإسراء-١٥).

وقد ارجع هورتن هذا الرأي إلى أنه "فكرة فلسفية عامة"، بينما قال هورفيتز إن النظام متأثر فيما قاله من معرفة الخير والشر بطريق العقل بمذهب الرواقيين ويعتقد دكتور أبو ريدة أن في هذا تعسفاً وتخريجاً بعيداً[٥٦٣]. ولكن أي تعسف في كلام هوروفيتز هذا؟ إن الدكتور أبو ريدة نفسه يقرر أن رأي النظام غريب

---

[٥٥٨] محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، ط٢. القاهرة، مطبعة الرسالة ١٩٤٥

[٥٥٩] ابن حزم، الفصل، جـ ٣. ص١١٥

[٥٦٠] الشهرستاني، الملل، جـ١. ص٥٠

[٥٦١] نفس المصدر، جـ١. ص٥٥

[٥٦٢] نفس المصدر، جـ١. ص٥٦، ص٦٠

[٥٦٣] د. أبوريدة، النظام. ص١٦٧ - ١٦٨

عن روح الإسلام وسائر الأديان المنزلة، وهذا معناه أنـه مستمد من مصدر خارجي، وإذا كان الرواقيون قد ذهبوا هذا المذهب من ناحية، وأن النظام قد اطلع على كثير من الآراء الرواقية كما يخبرنا الدكتور أبو ريدة نفسه من ناحية أخرى، ففيم إذن إنكار تأثر النظام بالرواقية في هذا الصدد؟ وإذا لم يكن لدينا الآن ما يثبت تأثره بهم، فليس لدينا أيضاً ما يثبت عدم تأثره بهم ،و الواقع أنه من الصعب علينا أن نستبعد تأثير الرواقية على النظام في هذه المسألة، بعد أن رأيناه متفقا معهم في كثير من أصول الطبيعيات.

ويذهب الدكتور قاسم وأستاذنا إلى أن الأشاعرة لم يقبلوا فكرة المعتزلة القائلة بأن العقل الإنساني يتوصل إلى ما في الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه، بل ضيق أهل السنة عمل العقل في نطاق الواجبات، فقالوا إن الواجبات كلها بالسمع، والعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، إذ أن الحسن والقبح أمران اعتباريان، فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة بل مرجع ذلك إلى الشرع، وقد استدلوا لرأيهم هذا بأن الحسن والقبح لو كانا ذاتيين في الأشياء لما تغيرت حالتهما، مع أن الواقع لا يشهد بذلك إذ تختلف نظرة الناس للأمور باختلاف الظروف، ولا سبيل إلى إنكار نسبية الأخلاق لدى الأمم(٥٦٤).

أما الدكتور عثمان أمين فإنه يشير إلى أن هذه الاختلافات بين المتكلمين في طبيعة الخير والشر، أو القبح والحسن، "تذكرنا بالتفرقة التي أدخلها أولا السفسطائيون اليونان بين ما هو عدل بالعرف والمواضعة، وبين ما هو كذلك بالفطرة والطبيعة، ولقد استعمل الرواقيون هذه التفرقة، فقالوا بالعدل الفطري الطبيعي لا بالعدل الوضعي"(٥٦٥). ولكن الدكتور جدعان يذهب إلى أنه لا ينبغي أن نوغل كثيرا في التقريب بين الفكرة المعتزلية في التحسين والقبيح وبين الرواقية، إذ يجب الاعتراف بأن المعيار العقلي للخير، ليس خاصا بالرواقيون،ولكنه أيضاً السمة المميزة لعدة مذاهب فلسفية يونانية(٥٦٦).

---

(٥٦٤) د. النشار، نشأة الفكر، جـ١. ص٤٨٥-٤٨٦، ابن رشد، مناهج الأدلة مقدمة د. قاسم. ص٩٥-٩٦

(٥٦٥) د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص٣١٢- ٣١٣

(566) Jadaane, L'Influence, P.181

ولا يكاد الماتريدى يختلف في هذه المسألة أدنى اختلاف عن المعتزلة، فهو يعترف مثلهم تماماً بأن القبح والحسن أمران ذاتيان فى الأشياء، وأن الشرع يتبع فى أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الأشياء أو الأفعال من حسن أو قبح، ومال أيضاً ابن رشد إلى رأى المعتزلة فرفض مذهب الأشاعرة، إذ أن الحسن والقبح عنده ليسا أمرين اعتباريين لأننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، ويرى الأستاذ الدكتور محمود قاسم أن المعتزلة والماتريدية وابن رشد، أقرب إلى روح الإسلام من الأشعرية في هذه المسألة، وفي سائر المسائل الأخرى[٥٦٧].

وأذكر أخيراً، من أنصار مذهب الحسن والقبح العقليين، في العالم الإسلامي ابن تيمية (المتوفي عام ٧٢٨هـ) حيث خالف الأشاعرة وابن حزم على السواء، وكان ابن تيمية أيضا يلوم فلاسفة الإسلام أمثال ابن سينا، عندما نفوا كون قضايا التحسين والتقبيح من اليقينيات، فهى عنده" من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل"، وإذا قال الناس: العدل حسن، والظالم قبيح، فإن هذه القضايا لها من اليقين بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء، فلم كانت هذه القضايا التجريبية يقينية، وقضايا التحسين والتقبيح التى هي أشهر منها، وقد جربها الناس أكثر من تلك، لا تكون يقينية؟ إن التجربة تثبت للإنسان إن العدل والصدق والإحسان تجلب له السرور واللذة بعكس الظلم والكذب والجهل، وقد جاءت أفضل الشرائع بتحقيق هذا وتكميله، "والنفوس مجبولة على محبة العدل وأهله، وبغض الظلم وأهله، وهذه المحبة التى في الفطرة هو المعنى بكونه حسناً، وهذا البغض هو المعنى بكونه قبيحاً ... وأما العقل فأخص صفات العقل عند الإنسان، أن يعلم الإنسان ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه، والمراد بالحسن هو النافع، والمراد بالقبح هو الضار، فكيف يقال إن عقل الإنسان لا يميز بين الحسن وبين القبح؟"[٥٦٨].

ثانياً - الفضيلة والسعادة :-

لاشك أن مفكري الإسلام قد تأثروا أكبر الأثر بالفضيلة بمعناها الأسطوطالى، أي اعتبار أنها وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن إلى جانب ذلك

---

[٥٦٧] مناهج الأدلة، مقدمة د. قاسم. ص١٠٢، ص١٠٤، ص١٢٢ وما بعدها

[٥٦٨] ابن تيمية، الرد على المنطقيين. ص٤٢٢- ٤٢٩

فقد عرف المسلمون أيضاً الكثير من سمات الحياة الفاضلة عند أهل الرواق كما لاحظنا ذلك بصدد الحديث عن معرفة المؤرخين الإسلاميين بالرواقية، فانعكس المفهوم الرواقي للفضيلة والسعادة الحقيقية على كتابات كثير من المسلمين وبخاصة الفلاسفة.

وعلى الرغم من تشكك الدكتور جدعان في إمكان معرفة الخوارج بفكرة الرواقيين عن الفضيلة إلا أنه لا يستبعد انتقالها إليهم عن طريق اتباع الأديان والثقافات الأخرى فى عصرهم أى فى القرن الأول الهجرى، ويذهب إلى أنه لا يبدو أن الخوارج كانوا يشعرون بظاهرة تأثرهم بالآراء الغريبة عن فكرهم الذاتى، فقد كانوا يتصرفون كما لو كانوا مدفوعين بثقافتهم وبحماسهم الدينى.

فلقد زعم الخوارج أن الإيمان ليس هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان، بل إنه ما صدقته الجوارح، أى أن الإيمان لا ينفصل عن العمل[٥٦٩]، وعلى ذلك فالإيمان عندهم لا يتبعض أو يقبل التجزؤ، فإما أن يكون الإنسان مؤمناً أو غير مؤمن[٥٧٠]، ومن هنا توصلوا إلى عقيدتهم فى اعتبار الفاسق غير مؤمن، وبتكفير صاحب الكبيرة، وتخليده فى النار، فاجتمعت الأزارقة - وهم من أشد الخوارج غلواً - على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة، خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلداً فى النار مع سائر الكفار، واستدلوا بكفر إبليس، وقالوا: ما ارتكب إلا كبيرة حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع[٥٧١].

وهكذا يشبه الخوارج- فى نظر الدكتور جدعان - الرواقية فى القول بأن الفضيلة واحدة وأن من الخطأ فى أمر واحد، فقد زالت عنه صفة الفضيلة، وإلى جانب احتمال إمكان تأثر الخوارج بالمذهب الرواقى الذى انبث فى الثقافات والديانات التى كانت سائدة فى الأوساط التى يعيش فيها الخوارج، إلى جانب هذا يرجع الدكتور جدعان رأى الخوارج فى مسألة الإيمان إلى "طبيعة الحياة البدائية للمسلمين العرب، أو بمعنى آخر حياة الكفاح البدوية للمسلمين الأوائل"، ويلاحظ أن الخوارج كانوا قد خاضوا معارك ضارية، ولم يعرفوا الهدوء والتسامح، فلم تكن

---

[٥٦٩] د. النشار، نشأة الفكر، جـ١. ص٢٣٠

[٥٧٠] الأسفرايني، التبصير. ص٢٦

[٥٧١] الشهرستاني، الملل، جـ١. ص١٠٥ . ص١١٠

الحلول الوسطى بالنسبة لهم أموراً مقبولة بالمرة، ولم يعد بالتالى ثمة وسط بين الإيمان والكفر عندهم[٥٧٢].

وعلى الرغم من أنه ليس لدى ما يدحض افتراض الدكتور جدعان تأثر الخوارج فى مسألة الإيمان وفكرة تكفير مرتكب الكبيرة بالرواقية، إلا أننى لا أميل كثيراً إلى تأييد هذا الافتراض، لأن الخوارج - كما أشار الدكتور جدعان نفسه - كانوا قوماً يتسم تفكيرهم بالبساطة وعدم التعقيد، ومن غير المتوقع أن تظهر فى كتاباتهم - فى ذلك العصر المبكر آثار فلسفية كهذا الأثر الرواقى المزعوم، ثم يمزجون هذه الآثار - ببراعة وانسجام - بمعتقداتهم الدينية، وأغلب الظن أن المشاكل السياسية التى سادت عصرهم كانت هى مصدر إنتاجهم الفكرى بأسره، أما المؤثرات الفلسفية فلم يكن لها شأن كبير عندهم[٥٧٣]. وإذا استبعدنا تأثر الخوارج بالأخلاق الرواقية، فإن الأمر يختلف بالنسبة لفرقة المعتزلة، وكما ذكرت أنهم - فيما يرجح - قد تأثروا بالمبدأ الرواقى "الحياة وفق العقل" فإنهم أيضاً قد تأثروا بالمفهوم الرواقى للفضيلة، ولعل الفقرة التالية للجاحظ، تؤيد ما أزعم:

قال الجاحظ: ".... من قل علمه قل فضله، ومن قل فضله كثر نقصه، ومن قل علمه وفضله وكثر نقصه لم يحمد على خير أتاه ولم يذم على شر جناه، ولم يجد طعم العز ولا سرور الظفر ولا روح الرجاء ولا برد اليقين ولا راحة الأمن. وكيف يشكر من لا يقصد، وكيف يلام من لا يتعمد، وكيف يقصد من لا يعلم ... وأن سرور الجاهل لا يحسن فى جنب سرور العالم، وأن لذة البهائم لا تعادل لذة الحكيم العالم..."[٥٧٤].

ويلاحظ على كلام الجاحظ هذا أنه يصطبغ بصبغة فلسفية واضحة، ففيه المبدأ السقراطى الرواقى القائل بأن الفضيلة علم، كما يتضمن التصور الرواقى للفضيلة بأنها أمر لا يتجزأ فمن فقدها فهو شرير لا محالة، حتى ولو ظهرت منه بعض الأفعال الحميدة، وتدل هذه الفقرة أيضاً على أن السعادة الحقيقية فى نظر الجاحظ هى فى الفضيلة، كما هو الشأن فى الأخلاق الرواقية ذلك أن من فقد الفضيلة "لم يجد طعم العز ولا سرور الظفر ... الخ"، وقرر الجاحظ كأصحاب الرواق أن سعادة الجاهل

---

(571) Jadaane, L'Influence, PP. 178-180

(٥٧٣) لم تكن المؤثرات الفلسفية فى فكر الخوارج - حتى الآن - موضع دراسة علمية حديثة فيما أعلم.

(٥٧٤) الجاحظ. رسائل نشرها السندوبى. ص١٢٤

تختلف اختلافاً كيفياً عن سعادة الحكيم، كما أن قيمة العمل عنه وعندهم على السواء ليست في العمل ذاته، وإنما في القصد منه، وإذن فلابد من شرط النية في السلوك.

أما إذا انتقلنا إلى فلاسفة الإسلام، فإننا - كما لوحت منذ قليل - نجد تأثير الرواقية أوسع مدى، فيما يختص بفكرة الفضيلة عندهم، فيتحدث الفارابي في رسالته "تحصيل السعادة" عن الفضائل(بصيغة الجمع)، ثم يفحص عما أسماه بالفضيلة الكاملة، وهي أعظم الفضائل قوة، فما هذه الفضيلة الكلية؟ يقول الفارابي: "هي الفضيلة التي إذا أراد الإنسان أن يوفي أفعالها لم يمكنه ذلك، إلا باستعمال أفعال سائر الفضائل كلها"، ومن أجل ذلك "ينبغي أن تكون قوتها، قوة الفضائل كلها حتى تكون تلك الفضيلة أعظم الفضائل قوة"، فالفضيلة الكاملة إذن عند الفارابي "هي الفضيلة الرئيسة، التي لا فضيلة أشد تقدماً منها في الرياسة"[٥٧٥]. وما أشبه الفضيلة الكلية هنا بالفضيلة الرواقية الكاملة التي تتقدم سائر الفضائل وتشملها جميعاً في نفس الآن.

وكما أن السعادة هي الخير الأعظم عند الرواقية، فإنها أيضاً عند الفارابي، غاية ما يتشوقها كل إنسان على أنها خير، وهي أعظم الخيرات، لأن الإنسان يؤثرها لأجل ذاتها، أما سائر الخيرات تؤثر لينال بها غاية أخرى، مثال ذلك الرياضة وشرب الدواء فالخيرات"التي تؤثر لأجل ذاتها، آثر وأكمل من التي تؤثر لأجل غيرها"[٥٧٦]، وعلى هذا الأساس فإن السعادة هي الغاية القصوى التي ينشدها الإنسان، "إن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلاً أن نسع لغاية ما أخرى غيرها"، لأنها دائماً وأبداً تؤثر لذاتها، ومن ثم كانت أحرى الأشياء بأن يكون مكتفياً بنفسه[٥٧٧].

ويشترط الفارابي أيضا النية والقصد في الفعل حتى يكتسب صفة أخلاقية، فيقول: "وينبغي أن يعلم أولا، أن الأفعال الجميلة، قد يمكن أن توجد للإنسان باتفاق وبأن تحصل عليها من غير أن يكون فعلها طوعا، والسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان بهذه الحال، ولكن أن يكون له، وقد فعلها طوعا

---

[٥٧٥] الفارابي، تحصيل السعادة. ص٢٤

[٥٧٦] الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة. ص٢

[٥٧٧] الفارابي، التنبيه. ص٣ وكذلك: آراء أهل المدينة الفاضلة. ص٦٧

وباختياره ولا أيضا إذا فعلها طوعا في بعض الأشياء في بعض الأزمان، لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله، وفي زمان حياته بأسره"، وقد رأينا أن السعادة الحقيقية في نظر الرواقيين - لا تصدر إلا من الحكماء الفضلاء الذين يعيشون حياتهم بأسرها على نمط واحد لا يحيدون عنه. ويرى الفارابي أن الإنسان يولد مزودا بالفطرة، بإمكان فعل الأفعال الجميلة والقبيحة على السواء، ثم يكتسب بعد ذلك أحد الفعلين: إما على جميل ما ينبغي فقط، وإما على قبيح ما ينبغي فقط ولا يشير الفارابي إلى ثمة درجة متوسطة في أفعال الإنسان بين الجميل والقبيح[٥٧٨]. وكما أن الأخلاق من وجهة النظر الرواقية ليست فطرية، بل تتكون بالتربية والتعليم، ومن ثم أبرزوا دور الوالدين والمربيات والمعلمين في التنشئة الأخلاقية للإنسان، فإن الفارابي أيضا قد قال: "إن الأخلاق كلها: الجميل منها والقبيح، هي مكتسبة ويمكن الإنسان - متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصل لنفسه خلقا، ومتى صادف أيضا نفسه في شئ ما على خلق ما إما جميل أو قبيح، ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك"[٥٧٩]، ومن ثم فالحرية الأخلاقية مكفولة للجميع وباستطاعة المرء أن يقرر نمط سلوكه.

وكانت عادة تفقد الإنسان لعيوب نفسه، هي الوسيلة التي تحقق للإنسان - في نظر الرواقية- تقويم سلوكه، وقد انتقلت هذه العادة - كما ذكرت- إلى مدرسة الإسكندرية وعلى وجه التحديد إلى فيلون اليهودي وجالينوس الطبيب، وعرف المسلمون أن للأخير كتابا في تعرف المرء عيوب نفسه، ويقول الفارابي - متأثرا بهذه العادة - إن الحيلة التي بها يمكننا أن نقتني الأخلاق الجميلة هي "أنه يجب أولا أن نحصي الأخلاق خلقا خلقا ونحصي الأفعال الكائنة عن خلق خلق، ومن بعد ذلك ينبغي أن نتأمل وننظر أي خلق نجد أنفسنا عليه، وهل ذلك الخلق الذي اتفق لنا منذ أول أمرنا جميل أم قبيح...؟[٥٨٠]. ويذكر أبو جعفر بن طفيل أن الفارابي "وصف في كتاب الأخلاق شيئا من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار[٥٨١]. إلا أن الفارابي في معرض حديثه عن "العلم

---

[٥٧٨] الفارابي، التنبيه. ص٤-٥

[٥٧٩] الفارابي، التنبيه. ص٧-٨

[٥٨٠] نفس المصدر، ص١٢

[٥٨١] ابن طفيل، أسرار الحكمة المشرقية، طبع القاهرة ١٩٠٩ . ص٧-٨

المدنى"، فى كتابه إحصاء العلوم، يذهب إلى أن هذا العلم يفحص عن أصناف الأفعال الإنسانية والسنن الإرادية، ".... ويبين أن منها ما هى فى الحقيقة سعادة، وأن منها ما هى مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وأن التى هى فى الحقيقة سعادة، لا يمكن أن تكون فى هذه الحياة بل فى حياة أخرى بعد هذه، وهى الحياة الأخرى، والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات إذا جعلت هى الغايات فقط فى هذه الحياة، ويبين أن التى تنال بها ما هو فى الحقيقة سعادة، وهى الخيرات الجميلة والفضائل، وأن سواها هو الشرور، والقبائح والنقائص"[٥٨٢]. ويتبين لنا من كلام الفارابى هذا، أنه أخذ بالتمييز الرواقى بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة، وجعل من هذا التمييز أساسا للتفرقة بين سعادة الآخرة وسعادة الحياة الدنيا، وهذا يتعارض مع ما قرره الفارابى فى كتاب الأخلاق، إذ جعل السعادة الإنسانية الحقيقية فى الحياة الدنيا على ما يذكر ابن طفيل.

وأغلب الظن أن الفارابى كان يقبل بالفعل - مثله كمثل الرواقيين- أن تكون السعادة الحقيقية قائمة فى هذا العالم، وأنه لم يقصد فى كتاب إحصاء العلوم إلا أن يوفق بين نظرية فلسفية بحتة وبين عقيدته الدينية. والدليل على ذلك أن أهل المدينة الفاضلة - فى نظره- يعيشون فى سعادة حقيقية، أما أهل مضادات المدينة الفاضلة مثل أهل المدينة الجاهلية، فإنهم "لم يعرفوا السعادة ولا خطرت ببالهم وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التى هى مظنونة فى الظاهر أنها خيرات من التى تظن أنها هى الغايات فى الحياة، وهى سلامة الأبدان، واليسار، والتمتع باللذات، وأن يكون مخلى هواه، وأن يكون مكرما أو معظما، فكل واحد من هذه سعادة عند أهل الجاهلية "ومن مضادات المدينة الفاضلة أيضا: المدينة البدالة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، ويمضى الفارابى مستطردا فى ذكر أنواع المدن غير الفاضلة، والتى ينزع أهلها إلى الكرامة أو القهر أو ما شابه ذلك[٥٨٣].

والحاصل من هذا أن الفارابى يتفق مع الرواقية، فى أن السعادة الحقيقية ليست فى الأمور التى يظن أنها تحقق السعادة مثل الثروة أو الكرامة أو الصحة

---

[٥٨٢] الفارابى، إحصاء العلوم. ص٦٤

[٥٨٣] الفارابى، المدينة الفاضلة. ص٩١ وما بعدها

ويقول الفارابى في كتابه السياسة المدنية: "... والسعادة هى الخير على الإطلاق وكل ما ينفع فى أن يبلغ به السعادة، وينال به، فهو أيضا خير، لا لأجل ذاته ولكن لأجل نفعه فى السعادة، وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما، فهو الشر على الإطلاق"[٥٨٤]. وكما قرر الرواقيون أيضا أن السعادة هى الغاية القصوى للإنسان وأن العلم هو وسيلة تحققها، ومن ثم أهمية دور التربية، فإن الفارابى قال متابعا لهم "وإذا كان المقصود بوجود الإنسان، أن يبلغ السعادة القصوى، فإنه يحتاج فى بلوغها إلى أن يعلم السعادة، ويجعلها غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التى ينبغى أن يعملها حتى ينال السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال" كما يحتاج الإنسان أيضا - لإمكان تحقيق ذلك - إلى معلم ومرشد، وإن اختلف الناس فيما بينهم من حيث مقدار الإرشاد الذى يحتاجون إليه"[٥٨٥].

ولا شك أن معظم هذه الأفكار الأخلاقية التى قررها الفارابى، تتفق مع ما ورد فى الكتب التى أطلقت عليها فى الباب السابق اسم كتب ذات نزعة رواقية، مثل كتاب لغز قابس وكتاب التفاحة وغيرهما، وقد لاحظنا فى هذه الكتب أنها تحوى آراء مثل التفرقة بين السعادة الحقيقية والسعادة المظنونة، وإنكار الوسط بين الفضيلة والرذيلة وفكرة الفضيلة الكلية التى تشمل سائر الفضائل الجزئية، ومن اجل ذلك اعتقد أن الفارابى قد وجد فى هذه الكتب ذات النزعة الرواقية - والتى لابد أن يكون قد اطلع على معظمها - رصيدا هائلا من المبادئ التى أقام عليها مذهبه الأخلاقى.

ولابد أن يكون الجو الثقافى السائد فى عصر أبى نصر الفارابى (المتوفى عام ٣٩٣هـ) قد أثر أيضا فى معاصره أبى الحسن بن ذر العامرى (المتوفى عام ٣٨١هـ) الذى حاول عبثا أن يوفق فى كتابه السعادة والإسعاد، بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو، على نحو ما ذهب الفارابى فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين. وقد اضطر العامرى لذلك إلى أن ينسب لكل من الفيلسوفين اليونانيين آراء منحولة لا يتفق الكثير منها مع ما نعرفه عنهما، بل يرجع بعضها إلى مذهب الرواقيين الأخلاقى.

---

[٥٨٤] الفارابى، السياسة المدنية. ص٤٢

[٥٨٥] نفس المصدر. ص٤٧- ٤٨

فيقسم أبو الحسن العامرى السعادة إلى قسمين أو صنفين: السعادة المطلقة، وهى التى يكون عليها صاحبها طوال عمره بأسره، ويفعل الأفضل فى جميع أوقاته وأحواله أما الأخرى فهى السعادة المقيدة، ويفعل صاحبها الأفضل على قدر حاله، أى هى سعادة مؤقتة، لا دائمة كالأولى.

وينسب العامرى إلى أرسطو أحد الدعامات الأساسية للأخلاق الرواقية، إذ يقول العامرى: "قال أرسطوطيلس: قال قوم بأن السعادة هى اللذة، وظن آخرون أنها الكرامة. قال: وكان بعضهم ينتقل فى ذاته من شىء إلى شىء، فكان يرى إذا مرض، أن السعادة هى الصحة، وكان يرى إذا افتقر أنها اليسار، قال: وقال بعضهم التمام هو الراحة ....."، ثم يبين أبو الحسن أن اللذة ليست هى السعادة، وأن اليسار والكرامة من الخيرات الخارجية، وتلك أمور ليست خيرات فى الحقيقة، وإنما "الخير الذى هو أولى بمعنى الخير، هو الذى يكون فى النفس لا خارجا منها"(٥٨٦).

وشخصية ثالثة فى أواخر القرن الرابع، تأثرت بفكرة الفضيلة والسعادة الرواقية وأعنى بذلك أبا حيان التوحيدى (المتوفى عام ٣٧٦هـ)، فقد ذهب إلى أن كثيرا من الناس يظن أن الفقير هو الذى لا يملك شيئا كثيرا، ولكن هذا الشخص - فى الواقع هو فقير بالعرض، أما الفقير الطبيعى، أى الفقير على وجه الحقيقة فى نظر التوحيدى فهو الذى تكون شهواته كثيرة، مهما كان كثير المال، أما الغنى الطبيعى، فهو الذى لا يحتاج إلى شئ، وإن كان قليل المال، لأنه ملك نفسه، وقمع شهواته وأخمد لهب إرادته، وقد جاء فى كتاب الإمتاع والمؤانسة ما نصه: وقال فيلسوف: ما أكثر من ظن أن الفقير، هو الذى لا يملك شيئا كثيرا، وهذا فقير من جهة العرض، فأما الفقير الطبيعى، فالذى شهواته كثيرة وإن كان كثير المال، كما أن الغنى الطبيعى لا يحتاج إلى شئ وإن كان قليل المال، أى الذى ملك نفسه، وقمع شهواته، وأخمد لهب إرادته"(٥٨٧).

ويعرض لنا الآن السؤالان الآتيان: من هو الفيلسوف الذى ينقل عنه أبو حيان التوحيدى هذا الرأى دون أن يذكر اسمه؟ وما المصدر المحتمل الذى قرأ

---

(٥٨٦) أبو الحسن العامرى، السعادة والإسعاد، مخطوط بدار الكتب، جـ١. لوحة ٤ وراجع ما قاله أرسطو فى كتابه الأخلاق النيقوماخية، المقالة الأولى، الفصل الخامس ترجمة D. Ross

(٥٨٧) التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة: ٩١/٢

فيه التوحيدى هذا الرأى؟ وللإجابة عن هذين السؤالين ينبغى أن نرجع إلى "رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس" فلعل هذه الرسالة المنحولة تلقى لنا الضوء، لقد ورد فى هذه الرسالة على لسان فيثاغورس ".... وما أكثر من ظن أن الفقير هو الذى لا يملك شيئا، وأن، الغنى هو الذى يملك الشيء الكبير، وهذا فقر وغنى بالعرض، أما الفقير الطبيعى فهو الذى شهواته كثيرة، وأما الغنى الطبيعى، فهو الذى لا يحتاج إلى أحد، أعنى الذى قد ملك شهوته، وضبط نفسه، لأنك إذا ملكت شهوتك فذاك هو الغنى الأكبر، لأن من ملك شهوته فقد استغنى عن العالم بأسره"[٥٨٨].

ولكن هل هذا الرأي يرجع حقا إلى فيثاغورس؟ أغلب الظن أنه منحول عليه لأنه يحمل نفحات رواقية واضحة. وهل اطلع أبو حيان التوحيدى على هذه الرسالة الغامضة المنسوبة إلى أفلاطون فعرف منها رأى فيثاغورس المذكور؟ ليس تحت أيدينا ما يؤيد أو ينفى ذلك مادامت هذه الرسالة مجهولة المؤلف الحقيقى والناقل العربى وتاريخ نقلها إلى العربية.

وذهب التوحيدى إلى أن قوما قد ظن أن الذين منعوا من الشهوات، ورضوا بالزهد فى الملذات، خانوا الناس، وحالوا بينهم وبين حظوظهم ومحبوباتهم وحرموهم ما هو لهم، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن الفيلسوف لا يغش فى قوله لأصحابه حينما يدعوهم إلى القناعة بالقوت، فكلما احتاج البشر أكثر، كلما كانوا من خالقهم أبعد، لأن الحاجة ذل والغنى عز، فيجب على الناس أن " يطلبوا من الخير أعمه وأعظمه وأبقاه وأدومه"، لأن الخير الذى يستحق الطلب هو الخير الدائم العظيم لا الخير الزائل الفانى[٥٨٩].

وكانت رسائل إخوان الصفا فى ذلك العصر أيضا قد تسرب إليها المذهب الأخلاقى الرواقى وعلى الرغم من أن التوحيدى يتفق- من هذه الزاوية - مع إخوان الصفا إلا أنه قال عن رسائلهم "رأيت جملة منها، وهى مبثوثة من كل فن نتفا بلا إشباع ولا كفاية، وفيها خرافات وكتابات وتلفيقات وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها"[٥٩٠]. لقد قسم إخوان الصفا- كالرواقيين - الناس إلى

---

[٥٨٨] مخطوط رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس.ص١١٣

[٥٨٩] التوحيدى، الامتاع والمؤانسة،جـ٢.ص٩١-٩٢

[٥٩٠] نفس المصدر،جـ٢.ص٥-٦

طائفتين لا وسط بينهم، فهم إما سعداء، وإما أشقياء، وتلك حالتهم في الحياة الدنيا وفي الآخرة على السواء[٥٩١]، والسعادة - عند إخوان الصفا- هي الخير المحض وتراد لنفسها لا لشيء آخر [٥٩٢]، ويقولون عن أدون رتبة الإنسانية - مما يلي الحيوانية- أنها "رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلا الجسمانيات، ولا يطلبون إلا إصلاح الأجساد، ولا يرغبون إلا في الدنيا، ولا يتمنون إلا الخلود فيها"، فأولئك الذين يطلبون دائما اللذات من المأكل والمشرب والنكاح والزينة وما شاكل ذلك، وهم بذلك أشبه بالحيوانات[٥٩٣].

وكان مسكويه معاصرا لجميع المفكرين السابقين ولابد أنه قد اتصل بهم فيذكر التوحيدي أنه أعطى لمسكويه بعض الكتب مثل صفو الشرح لإيساغوجي وكتاب قاطيغورياس وغيرهما[٥٩٤]، وإن كان مسكويه قد عمر كثيرا (توفي عام ٤٢٠هـ)، ومن هذه الناحية فلنا أن نتوقع أن نجد لديه تأثرا بالأخلاق الرواقية، ومن ناحية أخرى فإن هذا التأثير يمكن أن يكون مصدره اتصال مسكويه بالمتفلسفة الإسلاميين المعاصرين له، من أمثال أبي سليمان السجستاني المنطقي (المتوفى عام ٣٨٠هـ) وابن هندو الذي توفي في نفس العام الذي توفي فيه مسكويه، وقد رأينا أن هؤلاء المؤرخين كانوا على قدر كبير من معرفة الأخلاق الرواقية، وقد اتخذ مسكويه نفسه موقف المؤرخ الفلسفي وعرض للآراء المختلفة - ومن بينهما رأي الرواقيين - في مسألة السعادة وطبيعة الخير على نحو ما ذكرت في الباب السابق، وأغلب الظن أن مسكويه قد اطلع على عدد من الكتب الأجنبية، وقد نقل بعضها إلى العربية مثل كتاب جاويدان خرد ويعتقد الدكتور جدعان - كما ذكرت وكما سنرى فيما بعد أيضا- أن من المحتمل أن يكون مسكويه قد اطلع على كتاب Le Manuel D'Epictete.

وقد كان موضوع رسالة الدكتور عبد العزيز عزت الجامعية هو "ابن مسكويه، فلسفته الأخلاقية ومصادرها، وقد أغفل تماما تبيان تأثير الرواقية على فلسفة مسكويه

---

[٥٩١] إخوان الصفا، الرسائل،جـ١.ص٢٢٦

[٥٩٢] نفس المصدر، جـ١ص٢١٦

[٥٩٣] إخوان الصفا ، ج ٣. ص ٢٢٥-٢٢٦

[٥٩٤] التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج١. ص ٣٥

الأخلاقية. يقول الدكتور عبد العزيز عزت في ختام الباب الأول من كتابه" هذا هو مجمل آراء مسكويه في السعادة القصوى من حيث طبيعتها، ومن حيث عناصرها ومن حيث شروطها، وهي آراء يتأثر فيها كل التأثر بأرسطو صراحة ..... ولهذا نراه بعيدا عن تصور أفلاطون، بعيدا عن إباحة أبيقور، بعيدا عن زهد الرواقيين، يبحث عن الفضيلة الإنسانية، ويضع أصولا للأخلاق في شكل معتدل ميسور، يمكن للفرد والجماعة تحقيقه"[٥٩٥]، وفي مكان آخر يؤكد الدكتور عزت ما قرره، فيقول: " إن المصدر الأساسي الذى يرجع إليه مسكويه، في باب السعادة القصوى، هو بلا شك كتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو طاليس"[٥٩٦]. مع أن الدكتور عزت قد ذكر أن مسكويه قد نقل جاويدان خرد إلى العربية، وأن هذا الكتاب يحتوى على لغز قابس، المصدر المهم لانتشار بعض آراء الرواقيين عند مفكرى العرب[٥٩٧] أفليس من الغريب إذن أن يكون لغز قابس مصدرا لانتشار الآراء الرواقية عند العرب، ولا يكون كذلك عند مسكويه؟

ولست أهدف هنا إلى أن أستبعد تأثير الفلسفة الأخلاقية الأرسطية على آراء مسكويه، ولا أزعم التقليل من شأن هذا التأثير، بل إن ما أنشده فحسب هو أن أضيف الرواقية، كمصدر هام - إلى جانب أرسطو - من مصادر فلسفة مسكويه الخلقية.

فقد ذهب مسكويه إلى أن قوما قد ظن أن غاية الإنسان هي في اللذات الحسية وأنها الخير المطلوب والسعادة القصوى، وأن الإنسان خلق بحيث تناسب جميع قواه الجسمانية والنفسانية تحقيق تلك الغاية التى تتمثل في تحصيل لذات المطاعم والمشارب والمناكح، وهذا هو رأى الجمهور من العامة الرعاع وجهالة الناس، حتى إنهم إذا تشوقوا عند ذكر الجنة فإن ذلك من أجل تشوقهم لهذه اللذات، فهم لا يزهدون في الدنيا إلا من أجل الحصول على المزيد من اللذات في الآخرة، مثلهم كمثل التجار وطلبهم للربح[٥٩٨]، "وقد تبين من مباحث الفلسفة أن

---

[٥٩٥] د. عبد العزيز عزت، ابن مسكويه. ص ٢٦٧- ٢٦٨

[٥٩٦] نفس المصدر، ص ٣٦٨

[٥٩٧] نفس المصدر، ص ١٦٨

[٥٩٨] مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص٣٥- ٣٦

الحياة على نوعين: أحدهما حياة بدنية، وهي البهيمية، التي تشاركنا فيها الحيوانات كلها، وحياة نفسية وهي الحياة الإنسانية، التي تكون بتحصيل العلوم والمعارف، وهذه هي الحياة التي يجتهد الأفاضل من الناس في تحصيلها"[٥٩٩].
وعلى هذه التفرقة بين نوعي الحياة، رأى مسكويه أن للإنسان في الحقيقة فضيلتين: فضيلة روحانية، وفضيلة جسمانية، وأن صاحب الفضيلة الأخيرة، غير كامل ولا سعيد، بينما صاحب الفضيلة الروحانية هو السعيد الحكيم[٦٠٠].

والفضيلة الروحانية هي آخر المراتب في الفضيلة، وهي أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعالا إلهية، وهذه الأفعال هي خير محض، والفعل يكون خيرا محضا عند مسكويه إذا لم يكن فاعله يفعله من أجل شئ آخر غير الفعل نفسه، كأن يرمي إلى اجتلاب منفعة ما، أو دفع مضرة، ذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها، وأمر مطلوب ومقصود لذاته، لا من أجل تحقيق شئ آخر، وعندئذ يكون الفعل في نهاية النفاسة وإذا أراد الإنسان أن تكون أفعاله كلها إلهية، فإنما يصدرها عن لبه وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي، فتلك هي آخر رتب الفضائل، لا يطمع صاحبها في حظ أو مجازاة أو تعويض من خالقه، بل يكون فعله بعينه هو غرضه، لا يبتغي أمرا سواه، كطلب رياسة أو كرامة أو مباهاة، وبذلك يبلغ الإنسان مرتبة الخير المحض والحكمة الخالصة ويتشبه بالباري عز وجل في أفعاله، ولا تتحقق الفضيلة الحقيقية أو السعادة التامة، إلا بتحصيل أجزاء الحكمة كلها، فالعلم هو السبيل إلى بلوغ آخر مراتب الفضيلة[٦٠١].

وقد تظهر بعض الفضائل والأفعال الجميلة ممن ليس بسعيد ولا فاضل، فقد يتفق صدورها عن الإنسان بالبخت من غير سعي واجتهاد، وقد يحمل عليها بغير اختيار عنه. فقد يترك الإنسان الشهوات واللذات طمعا في الحصول على أكثر مما لديه أو جهلا بها، أو لأنه ممتلئ مما يجده ويحضره، أو لجموده العاطفي ونقصان في تركيبه أو لخشيته من أن يصيبه مكروه أو نحو ذلك، فإن من يمتنع عن ممارسة الملذات وإرضاء الشهوات من أجل أحد هذه الأسباب، فإنه قد عمل عمل الأعفاء

---

[٥٩٩] مسكويه، الهوامل والشوامل. ص ٢٨٤

[٦٠٠] مسكويه، تهذيب الأخلاق.ص٦٩

[٦٠١] مسكويه، تهذيب الأخلاق . ص ٧٤-٧٦

وما هو في الحقيقة بعفيف، وبالمثل فإن من سلك سلوك الشجعان فباشر الحروب ومواجهة الأهوال ابتغاء مال يصيبه أو غيره من المنافع التي يتوق إليها، فليس هذا الإنسان شجاعا بمعنى الكلمة، وكذلك لا يكون الإنسان سخيا إذا كان سخاؤه طلبا للسمعة أو الرياء أو تقربا للسلطان أو ما شاكل ذلك، وإنما يكون هذا الإنسان قد عمل عمل الأسخياء وهو ليس منهم. إن الشجاعة الحقيقية والسخاء والعفة وسائر مظاهر الفضيلة، لا تكون– في نظر مسكويه - إلا بأن تطلب كهدف وغاية لذاتها لا من أجل شئ آخر، ولا تصل السعادة إلا إذا اختارها الإنسان كلها وفي جميع الأزمان، فلا يجوز أن يختار الإنسان بعض الأفعال الجميلة، ويترك البعض الآخر، أو يختارها حينا، وينصرف عنها آخر[٦٠٢].

السعادة هي شئ ثابت، لا يصير شقاء، فلا ينتقل صاحبها فيكون شقيا بعد أن صار سعيدا، إن هناك أجناس مختلفة للسعادة، "فأرسطوطاليس رتب أجناس السعادات: فسعادة في النفس، وسعادة في البدن، وسعادة من خارج البدن .....

وأما التي في النفس، فهي العلوم والمعارف والحكمة، وهي أفضلها، لأنها مراده لذاتها، لا لشيء آخر"[٦٠٣].

فالسعادة النابعة من اكتفاء الحكيم بنفسه سعادة ثابتة لا تتغير، خلافا للسعادة المتعلقة بالناس، كالاغتباط بالولد أو السلطان أو غير ذلك، فهي سعادة من خارج البدن معرضة للآفات، متغيرة بتغير الأحوال[٦٠٤].

وقد ذهب مسكويه– في محاولة منه للتوفيق بين الحكمة والشريعة - في كتابه الفوز الأصغر إلى أن السعادة الناقصة الخادعة المتغيرة، هي سعادة الحياة الدنيا بينما السعادة الحقة، وهي ليست في اللذات، وخارجة عن دائرة المحسوسات لا تكون إلا في الآخرة[٦٠٥].

ويتضح مما تقدم أن مسكويه كان يعتنق المبادئ والنظريات الأخلاقية التي كانت سائدة في عصره، إذ أنه - كما نلاحظ - يتفق تماما، من هذه الزوايا مع

---

[٦٠٢] مسكويه، تهذيب . ص٨٧-٩١ ، السعادة . ص١٤

[٦٠٣] مسكويه، السعادة. ص ١٠

[٦٠٤] مسكويه، السعادة . ص ١٢

[٦٠٥] مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٧٢

الفارابي وأبي الحسن العامري وإخوان الصفا ومن شابههم، هذا من ناحية، كما أن معظم هذه النظريات الأخلاقية تطابق ما جاء بلغز قابس الذي نقله مسكويه للعربية، من ناحية أخرى ويدل هذا على مدى ما كان للأخلاق الرواقية من تأثير على العالم الإسلامي في ذلك العهد.

وكما قال الرواقيون بحياد الأشياء والأفعال، وأنها في ذاتها لا توصف بالخير أو الشر، فإن مسكويه ذهب أيضا إلى أن كثيرا من الجهال يعتقد أن الأشياء كلها منقسمة إلى ما هو خير وما هو شر: "وليس الأمر كذلك، فإن اليسار والتمكن من الدنيا ليس بخير ولا شر حتى ينظر في ماذا يستعمله صاحبه، فإن استعمل يساره وماله في الأشياء التي هي خير فإن يساره خير، وإن استعمله في الشر فهو شر، وكذلك كل شئ كان صالحا للشيء ولضده، فليس يطلق عليه أنه واحد منهما، بل الأولى أن يقال إنه يصلح لهما جميعا كالآلات التي يصلح بها ويفسد، فإن الآلات لا توصف بأنها مصلحة ولا مفسدة، ولا تسمى أيضا بالصلاح والفساد، إلا بعد أن تستعمل"[٦٠٦].

ويعتقد مسكويه أن السعادة القصوى لا ينالها كل واحد، ولا يظفر بها كل من طلبها، وإنما لا يحصل عليها إلا عدد قليل من الناس، فإن الإنسان لو اجتهد وتوفرت له صحة التمييز والذكاء، واكتفى بذاته في معيشته، فإنه يبلغ هذه المرتبة من السعادة، ولكن من النادر أن تجتمع كل هذه الصفات في إنسان واحد[٦٠٧]. إلا أن مسكويه مع قوله بندرة من نال السعادة القصوى بالفعل، وزعمه بأنها صعبة المنال فهو يرى أن السعادة الإنسانية - مع ذلك- موهوبة لنا، ونحن مفطورون عليها، وهي القوة التي بها تميز الأفعال الجميلة من القبيحة، وبها يتمكن كل واحد من تحصيل خلق لنفسه، إذا لم يكن موجودا له، وبها تصدر أفعاله عنه بحسب الروية والتمييز وما يقسطه العقل، فالسعادة بهذا المعنى مكفولة لكل إنسان، ويمكن أن ينالها كل فرد ويحظى بها، ومن سقط عن هذه الرتبة، ولم يبلغها دفعة واحدة، فليس ينبغي أن يسمى إنسانا إلا على سبيل المجاز، كما تسمى الصورة إنسانا على طريق التشبيه[٦٠٨].

---

[٦٠٦] مسكويه، الهوامل والشوامل. ص٣٦٨.

[٦٠٧] مسكويه،السعادة. ص١١.

[٦٠٨] مسكويه،السعادة. ص٧.

ويلوح أن ثمة تناقضا فى قول مسكويه أن السعادة أمر موهوب للناس جميعا، ويمكن لكل إنسان أن يناله من ناحية، وقوله من ناحية أخرى أن حصول هذه السعادة القصوى ينـدر تحققه، ولا يبلغه إلا قلة من البشر. ولكن عند التحقيق والنظر وعند التسليم بتأثير الرواقية فى مسكويه، يتلاشى هذا التناقض الظاهرى، ذلك إن العلوم الفلسفية تحدد لنا معالم الطريق إلى الفضيلة الحقة، وبلوغها يحقق لنا السعادة القصوى وتخبرنا هذه العلوم أن تحقيق هذه السعادة أمر يستطيع أن يبلغه كل إنسان إذا صدرت كل أفعاله وفقا العقل، وهو متشابه لدى كافة البشر، لأنه قبس من النار الإلهية، ويقضى إتباع العقل، أن ينصرف الإنسان عن البحث عن السعادة خارج نفسه، فلا يفتش عنها فى غيره من الناس،أو فى المال، أو الجاه، أو ما شاكل ذلك، ولكن ينبغى على المرء أن يستخرج سعادته من داخله، هذا هو شرط تحقيق السعادة وهو واضح ومحدد، وليس موقوفا على فئة أو طبقة معينة من الناس، فهو أمر ممكن للبشر كافة، إلا أن من يسعى إلى السعادة بالفعل وقد يحققها عدد قليل جدا من البشر، وهم الحكماء وحدهم.

وقد تعرض الدكتور فهمى جدعان لتأثير الرواقية فى الفصل الأخير من كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه، وقرر أن (ابن) مسكويه كاتب لا يكف عن نقل أفكار سابقيه فهو ليس مفكرا أصيلا خلاقا، فإن معظم آرائه مستمدة من الكندى والرازى، وأهم ما لاحظه الدكتور جدعان فى مذهب مسكويه الأخلاقى، هو التشابه العجيب فى إحدى فقرات ذكرها(ابن) مسكويه فى فصل له بعنوان" العجب والافتخار"، وبين الحكمة السادسة لإبكتيتوس(٦٠٩) فلقد قال فى كتابه تهذيب الأخلاق: " أما العجب فحقيقته– إذا حددناه - أنه ظن كاذب بالنفس فى استحقاق مرتبة هى غير مستحقة لها.... كذلك الافتخار، فإن الفخر هو المباهات بالأشياء الخارجة عنها، ومن باهى بما هو خارج عنه، فقد باهى بما لا يملكه، وكيف يملك ما هو معرض للآفات والزوال فى كل ساعة وفى كل لحظة، ولسنا على ثقة منه فى شئ من الأوقات"، ثم يورد مسكويه بعض الآيات القرآنية التى يعتقد أنها تتفق مع هذه النظرية ويزعم أن فى القرآن من هذه الأمثال شيئا كثيرا، وكذلك فى الأخبار المروية عن النبى عليه الصلاة والسلام، ثم يقول: "ويحكى عن مملوك كان لبعض الفلاسفة، أنه افتقر عليه

---

(609) Jadaane, L'Influence, PP. 2207-224

بعض رؤساء زمانه، فقال له: إن افتخرت على بفرسك، فالحسن والفراسة للفرس لا لك، وإن افتخرت بثيابك وآلاتك، فالحسن لها دونك، وإن افتخرت بآبائك، فالفضل كان فيهم دونك، فإذا كانت الفضائل والمحاسن خارجة عنك، وأنت منسلخ عنها، وقد رددناها على أصحابها بل لم تخرج عنهم فترد عليهم وأنت ممن يحقق ذلك إن شاء الله تعالى"[٦١٠]. وأغلب الظن أن هذا المملوك الذى يتحدث عنه مسكويه هو الفيلسوف الرواقى المتأخر إبكتيتوس الذى كان عبدا والذى قال: "لا تعجب بخير خارجى عنك، فإن افتخر الفرس بجماله وقال: أنا جميل كان منه ذلك مقبولا، أما أنت إذا قلت: عندى فرس جميل، فقد فاخرت بخير ملك لفرسك وليس ملك لك، إذ لا حظ لك منه سوى الوهم والظن، ولكن إذا أمكن لك أن تجعل أفكارك على مقتضى الطبيعة، فلك أن تفتخر بذلك، لأنك حينئذ تفتخر بخير هو ملك لك"[٦١١].

أما أبو اسحق الشيرازى (المتوفى عام ٤٧٦هـ) فقد كتب رسالة فى علم الأخلاق للسلطان محمد المحمود- عن حدود ولوازم الفضائل، وهى تتفق فى جملتها مع مظاهر الفضيلة العليا فى المذهب الرواقى، إلا أن الرواقية قد صرحت بأن الفضائل المختلفة تجمعها جميعا فضيلة كلية، ولكن الشيرازى لم ينص صراحة على ذلك، وإنما نفهم من قوله "فالخلق حسن، وإلا فسيئ"[٦١٢]، أن الإنسان فى نظره إما أن يكون حاصلا على هذه الفضائل جملة، وإما أن يفقدها بأسرها، دون أن يكون هناك منزلة بين هاتين المنزلتين، وعن حدود الفضائل يقول الشيرازى: "... فاللب فضيلة بها يكون الإنسان مستقيم الرأى فى الأمور، قادرا على استنباط ما هو الأفضل والأصلح فى الخيرات العظيمة والغايات الشريفة، وثقابة الرأى فضيلة بها يقدر الإنسان على أن يؤهل نفسه للأمور العظام مع استحقاره لها، والحلم فضيلة بها يكون الإنسان غير منفعل من المغضبات، انفعالا يحمله على سرعة الانتقام، والكرم فضيلة يلتذ بها الإنسان لما يبذل من الخير، والرحمة فضيلة بها يتألم الإنسان من شر ما ينال الغير، والحياء فضيلة بها يحترز الإنسان عن الأمور المذمومة، والحرية فضيلة بها يكون الإنسان ضعيف العلاقة مع الأشياء الجسمانية حتى يقل شغفه بالإصابة

---

[٦١٠] مسكويه، تهذيب الأخلاق.ص١٦١-١٦٢

[611] Epictét,Manuel,VI,P279

[٦١٢] الشيرازى، رسالة فى علم الأخلاق.ص٢٣

وأسفه على الفوات، والخيرية فضيلة بها يلتذ الإنسان ويتألم بخير وبشر ينال الغير كما يلتذ ويتألم لنفسه، والسخاء فضيلة بها يكون الإنسان فعالا للجميل بالمال فيحصل على ما يجب، وفى الوقت الذى يجب وبالمقدار الذى يجب ...."[٦١٣]، وهكذا نرى أن من لوازم الفضائل عند أبى اسحق الشيرازى أن يكون المرء مستقيم الرأى، مستحقرا للأمور العظام، غير منفعل، خيرا، يتعاطف مع غيره من البشر جميعا، لا يحزن على ما فات ... الخ، وكل تلك صفات أو خصائص الفضيلة الرواقية.

إن أبا اسحق الشيرازى - مثله كمثل أغلب الأخلاقيين الإسلاميين - تلتقى عنده مذاهب أخلاقية يونانية شتى، فلديه التقسيم الثلاثى الأفلاطونى للنفس، كما قبل المبدأ الأرسطوطاليسى الذى فحواه أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة[٦١٤]، فضلا عما لمسناه من تيار رواقى خافت.

ويزعم البارون كرادى فو أن أبا حامد الغزالى يقترب فى تصوره للفضائل من تصور النصارى، وذهب إلى أنه قد تأثر " بمؤثر نصرانى وبيئة وتربية نصرانيتين" جعلته تلك العوامل قريبا من النصارى[٦١٥]، إلا أن كرادى فو يعترف - من ناحية أخرى - بأن الغزالى "مدين لعلم الأخلاق لدى اليونان"[٦١٦]. ويلوح لى أن الغزالى ربما أخذ بالفعل من أخلاق النصارى، ولكنه أخذ النظريات اليونانية الممتزجة بها، يقول الدكتور زكى مبارك فى رسالته للدكتوراه (عام١٩٢٤) عن الأخلاق عند الغزالى "إن نظرة فى تقسيم الفضائل، وطرائق كسبها، وتنويع الرذائل، ووسائل التخلص منها لترينا مبلغ محاكاته للفلاسفة الذين كتبوا فى الأخلاق .... إنه لا شك فى أن الغزالى استقى من المنابع الفلسفية، فى كل ما كتب عن الأخلاق"[٦١٧]، ويذهب الدكتور زكى مبارك إلى أن الغزالى قد صور آراءه بصورة دينية وروحية، هى فى الواقع متأثرة بما للفلسفة من أصول، ثم يشير إلى إطلاع الغزالى على رسائل إخوان الصفا

---

[٦١٣] نفس المصدر، ص٢٥

[٦١٤] الشيرازى، رسالة فى علم الأخلاق.ص٢٣

[٦١٥] كرادى فو، الغزالى.ص٤٣

[٦١٦] نفس المصدر.ص١٣

[٦١٧] د.زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى.ص٦٩-٧١

واستفادته منها [٦١٨]، وتأثره الكبير - وبخاصة في كتابه الإحياء- بمسكويه، ويعقد الدكتور مبارك مقارنة بين عدة فقرات من كتاب تهذيب الأخلاق وكتاب إحياء علوم الدين، ويستبين من هذه المقارنة أن الغزالي قد تأثر بمسكويه إلى درجة أنه كان ينقل نصوصا عنه، لا يغير فيها إلا تغييرا طفيفا في الألفاظ دون المعنى[٦١٩]. وأغلب الظن أن الغزالي لم يتأثر بالنظريات الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام الذين ذكرهم الدكتور زكي مبارك فحسب، بلى تأثر أيضا بالتراث الأخلاقي الكبير الذي تركه سائر فلاسفة الإسلام السابقين عليه، فإذا ثبت صحة القول إن الأخلاق الرواقية قامت بدور كبير في تأسيس مذاهب فلاسفة الإسلام الأخلاقية، فإن هذه المذاهب تعد معبرا لانتقال الأخلاق الرواقية إلى الغزالي.

يقسم الغزالي الأشياء النفيسة المرغوبة إلى ما يطلب لغيره، وما يطلب لذاته، وما يطلب لغيره وذاته جميعا، ويقرر أن ما يطلب لذاته اشرف وأفضل مما يطلب لغيره، ثم يتفق مع الرواقية في أن السعادة هي الأمر المطلوب لذاته، ولذلك فهي الخير بالذات إلا أن نظريته الدينية قد صبغت هذا المذهب الرواقي بصبغة إسلامية، تؤدي إلى الاعتقاد بأن الآخرة خير وأبقى[٦٢٠]، فقال الغزالي: "..... والذي يطلب لذاته فالسعادة في الآخرة، ولذة النظر لوجه الله تعالى"[٦٢١].

ونجد لدى الغزالي أيضا المبدأ الرواقي بوحدة الفضيلة، أعني أن الإنسان إما حكيم فاضل وإما جاهل شرير، وأن من وقع في إحدى الرذائل، فهو ساقط لا محالة في سائر الرذائل، يقول الغزالي ".... وكما أن الذي خير بين الشرب (أي شرب الخمر) وسائر الفواحش، استصغر الشرب، فأقدم عليه، فدعاه ذلك إلى ارتكاب بقية الفواحش في سكره، فكذلك من غلب عليه حب الإفحام، والغلبة في المناظرة، وطلب الجاه والمباهاة دعاه ذلك إلى إضمار الخبائث كلها في النفس، وهيج فيه

---

[٦١٨] نفس المصدر،ص٧٣

[٦١٩] نفس المصدر،٧٦

[٦٢٠] وقد أشرت إلى أن هذه النزعة التلفيقية بين النظرة الخلقية الفلسفية وبين العقيدة الدينية، قد اصطنعها كل من الفارابي ومسكويه.

[٦٢١] الغزالي، الأحياء،جـ١ ص١١

جميع الأخلاق المذمومة"[٦٢٢]. وكان الغزالي كذلك لا يرى للعمل الأخلاقي قيمة بغير النية أو الإرادة، فإن النية هي التي تقوم العمل، والإرادة هي شرط للمسئولية وشرط للجزاء[٦٢٣].

ويعرض لنا الآن السؤال الآتي: هل الحياة الفاضلة بالمفهوم الرواقي، وكما نادى بها أنصارها في العالم الإسلامي، تلائم تعاليم الدين الإسلامي الحنيف؟ وبقول آخر هل كان الدين هو مصدر آراء الأخلاقيين الإسلاميين في الفضيلة والسعادة على النحو الذي رأيناه الآن؟ لقد رأينا أنهم زعموا أن تحقيق الحياة الفاضلة أمر شاق عسير لا يبلغه إلا عدد قليل من البشر، ولكن البارى عز وجل لم يرد بنا اتباع هذا الطريق، بل قال تعالى: " يريد الله بكم اليسر، ولا يريد بكم العسر"[٦٢٤]، كما أن النصوص الدينية الكثيرة، قد جاءت تدعو إلى طلب السهل الميسر، وتجنب الشاق المتعب، وقد وصفت عائشة النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: " ما خير بين أمرين، إلا واختار أيسرهما ما لم يكن إثما"، ولقد بين عليه السلام، أن إرهاق النفس، ولو في طلب العبادة، لا يطلبه الإسلام، ولا يرضاه، لأن ما فيه مشقة فوق المعتادة، لا تمكن المداومة عليه وقد ينقطع به الجهد عنه، ولقد أقر النبي قول سلمان الفارسي لأبي الدرداء، وقد أفرط في التعبد " إن لبدنك عليك حقا، ولنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فأعط كل ذي حق حقه"[٦٢٥]. وخلاصة القول إن الفضيلة التي نادت بها فلاسفة الإسلام هي مذهب غريب دخيل على الشريعة الإسلامية استمد أصوله من فلاسفة اليونان:أفلاطون وأرسطو والرواقيين.

ثالثا: الانفعالات والشهوات والحرية الخلقية:

اعتبر الرواقيون الانفعالات أحكاما خاطئة،وعلى العقل أن يتلخص منها تماما حتى يصير فاضلا. وقد ذهب أبو اسحق الشيرازي هذا المذهب، إذ أعلن أن الإرادات السيئة كالحسد،إنما ترجع إلى "الإدراك والشعور بالإرادات أولا، ثم يلزم من الشعور حكم النفس بأنه خير،مع أنه ليس بخير،وهذا الحكم،إما أن يلزم من

---

[٦٢٢] نفس المصدر،جـ١.ص٤٥

[٦٢٣] د.زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي.ص١٤١-١٤٢

[٦٢٤] البقرة-١٨٥

[٦٢٥] محمد أبو زهرة، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية القاهرة. مطبعة مخيمر١٩٦٢.ص٩٨-٩٩.

تقليده، وإما أن يلزم من رأى فاسد،ثم إذا ثبت هذا الحكم في النفس صار اعتقادا، وإذا ثبت الاعتقاد لزم منه الخلق.."[٦٢٦]. ويشارك الشيرازى أيضا الرواقيين فى القول بأن"سبب الخير كله غلبة العقل على الهوى"، ومن ثم فإن"السعيد من الناس، من كان العقل أوفر طباعه، والعلم أفضل ذخائره،ولا يغنيه إلا القناعة..."[٦٢٧].

نادى الرواقيون-كما رأينا-بذم الشهوات وطرح الانفعالات واستئصال العواطف وكانوا يعتقدون أن في استطاعة الإنسان اتباع هذا الدرب، بل زعموا أن مذهب(الأبائيا) هذا، أو مذهبهم فى إماتة العواطف يبرر لهم القول بالحرية الأخلاقية، وهم الجبريون المسرفون، فالحرية عندهم تتمثل فى الموقف النفسى الذى يقفه الإنسان من مجرى القدر وأحداثه، أما الجبر فهو فى القدر ذاته، وما يحدده للأمور الخارجية من نظام دقيق لا يمكن الخروج عليه.

فقد ذهب الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أن فكرة الكسب عند الأشاعرة تشبه فكرة الرواقية، من حيث ان الأفعال عند الفريقين مقدرة أزليا تقديرا مطلقا، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل[٦٢٨]. وقد أشار سنتلانا من قبل إلى هذا الشبه بين الأخلاق الرواقية وبين فكرة الكسب عند الأشاعرة[٦٢٩]. ويبدو أنهما قد تابعا-في هذا الصدد-سي. هوروفيتز[٦٣٠]. أما الأستاذ جوستاف جرونيبام فإنه يذهب إلى انه لا يمكننا أن نقطع ما إذا كان للرواقية تأثير فى فكرة الكسب الأشعرى أم لا[٦٣١].

وأغلب الظن أن التشابه بين الرواقية وبين الأشعرية فى هذه المسألة موهوم، او انه تشابه ظاهرى فحسب، ولكن عند التحقيق والنظر نجد أنفسنا بازاء مذهبين متباينين اشد التباين، ولئن كان للرواقية تأثير فى العالم الإسلامى - فى هذا

---

(٦٢٦) الشيرازى، رسالة فى علم الأخلاق.ص٢٩

(٦٢٧) نفس المصدر. ص٣٧-٣٨

(٦٢٨) د.بدوى، خريف الفكر اليونانى. ص٤٢

(٦٢٩) سنتلانا، مخطوط تاريخ المذاهب الفلسفية.ص٢٠

(630) Horovitz,Uber den Einfluss der griech philosophie auf die Entwichlung der philesophie, bie den Araben S,32-33

(٦٣١) جرونيباوم، جوستاف. حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة، مكتبة نهضة مصر. ص٤٤٧

الصدد - فإن هذا التأثير أوضح ما يكون بالأحرى لدى فلاسفة الإسلام، كما سنرى بعد قليل.

أما الأشاعرة فإنهم وجدوا أهل الجبر يسندون فعل العبد إلى الله سبحانه ويفرطون في تفويض الأمر إليه تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار ووجد الأشاعرة أيضا القدرية الذين يسندون فعل العبد إليه لا إلى الله تعالى، بحيث يصير العبد خالقا لأفعاله بالاستقلال، وكلا الموقفين باطلان عند الأشاعرة، فنادوا بالموقف الوسط المسمى بالكسب(٦٣٢). ويعرض أحد الأشاعرة مذهب أصحابه فيقول "أجمع أصحابنا على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما، وكذلك الإرادة والعلم والاعتقاد والجهل والقول والسكوت والكفر، وأجمعوا على انه لا يصح منا اكتساب الألوان والطعوم والروايح والقدرة والعجز والسمع والبصر والصم والرواية والخرس واللذة والشهوة والأجسام"(٦٣٣). ويلوح أن هذا التمييز بين ما يصح اكتسابه وما لا يصح، يتفق مع قول ايكتبتوس:" كل ما في الطبيعة فهو إما أن يكون موقوفا على قدرتنا، أو غير موقوف عليها، فنحن نملك اعتقاداتنا وعواطفنا وميولنا ومكروهاتنا، وفي كلمة واحدة، كل ما يصدر عنا، ولكن ما ليس لنا سلطان عليه فهو أجسادنا، وأموالنا، وحسبنا، ومكانتنا وعلى الجملة كل ما ليس من فعلنا"(٦٣٤).

ولكن الفرق بين الرواقيين وبين الأشاعرة مع ذلك فرق جوهري أساسي، إذ أن الأولين يزعمون أن الأمور الموقوفة على قدرتنا كالاعتقادات والعواطف وغيرها، لا تقع ألبتة تحت تأثير القدر أي إلههم زيوس، أما الأشاعرة فقد قرروا أن الله تعالى خالق كل شئ، وقد خلق للإنسان قدرة حادثة يستطيع بها أن يكتسب الفعل الذي خلقه الله أيضا، إن الإنسان في المذهب الأشعري-يستطيع أن يحرك يده حركة اختيارية، وهي مفارقة بلا شك لحركة الرعدة، ولكن الله تعالى هو الذي خلق الحركة وخلق القدرة عليها، فهو تعالى المنفرد بالاختراع للقدرة، والمقدور

---

(٦٣٢) التهانوي، كشاف إصلاحات الفنون.ص٢٨٢

(٦٣٣) البغدادي، أصول الدين. ص١٣٩

(634) Epictét,Manuel,I,P.275

جميعا[٦٣٥]. "وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته، مع تعذر انفراده به، وحقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرته مع صحة انفراده به"[٦٣٦].

ويعرض لنا الشيخ أبو الحسن الأشعرى مذهبه فى الكسب فى "باب الكلام فى القدر" فى كتاب اللمع، فيقرر أن"حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة"، ثم يؤكد مرارا أن حركة الاكتساب مثلها كمثل حركة الاضطرار، فكلاهما خلقا لله، ولذلك يجب القول انه"إذا أقدرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبا لنا"، ويصرح الشيخ الأشعرى قائلا "لم اقل إن كسبى خلق لى، فيلزمنى أن أكون له خالقا..."[٦٣٧]، فالأفعال المكتسبة إذن هى من خلق الله وخاضعة له فى نهاية الأمر، خلافا لما قرره الرواقيون من قبل.

وصفوة القول أن المذهب الكسبى ليس دخيلا على الإسلام بحيث ترجع أصوله إلى اليونان وإنما هو إسلامى بمعنى الكلمة، فقد غرس بذوره الفقهاء الأول، وقد اثبت أستاذنا أن أبا حنيفة النعمان (المتوفى عام١٥٠) قد أعلن المذهب الكسبى الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعا[٦٣٨].

وقد ذكرت آنفا أن موقف الرواقية من الحرية الأخلاقية قد اثر فى فلاسفة الإسلام أكبر الأثر، ولنتتبع الآن هذا التأثير، ونبدأ بالكندى، فى رسالة مخطوطة له بدار الكتب المصرية عنوانها"فى الحيلة لدفع الأحزان"[*]، وقد أرجع الأستاذ الدكتور أبو ريدة أصول هذه الرسالة إلى سقراط وأفلاطون، وتقديرهما للفضيلة والعقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة، وقرر أيضا أن هذه الرسالة تسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى الدنيا فى سبيل الحياة الخالدة[٦٣٩]. ويقرر أيضا الأستاذ الدكتور أبو ريان هذا الرأى عينه، فيقول عن

---

[٦٣٥] الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد. ص٤٣

[٦٣٦] الشهرستانى، نهاية الإقدام.ص٧٧

[٦٣٧] الأشعرى، اللمع.ص٧٦-٧٨

[٦٣٨] د.النشار، نشأة الفكر،جـ١.ص٢٤١

[*] نشرها د. عبد الرحمن بدوى

[٦٣٩] د.أبو ريدة، رسائل الكندى الفلسفية، جـ١المقدمة ص٨٠(٢٤-٢٥)

الكندى "أما فى الأخلاق فإنه يتبع تعاليم سقراط وأفلاطون"[٦٤٠]. أما الدكتور جدعان فيذهب إلى أن الباحثين قد أهملوا الدور الرئيس والأساسى للرواقية، وعلى وجه الدقة لكتاب: Manuel D'Epictète فى تأليف الكندى رسالته "فى الحيلة لدفع الأحزان"، ويقول إن الأفكار الموجهة لكتاب ابكتيتوس المذكور، تسيطر على نص رسالة الكندى، إلى جانب بعض اعتبارات من وحى أفلاطون بلا جدال،أما التأثير الإسلامي المباشر على هذه الرسالة، فيرى الدكتور جدعان أنه ضئيل إلى درجة أنه لا يكاد يذكر[٦٤١]. والواقع أن أول من لفت الأنظار للعناصر الرواقية الكامنة فى رسالة الكندى المذكورة، هو الأستاذ الدكتور عثمان أمين فى مقالته الفرنسية (ص١٩)، وليس لأحد أن ينكر وجود آثار أخلاقية رواقية واضحة فى رسالة الكندى ولكنى لا أرى ما يبرر رد جميع هذه الآثار إلى كتاب واحد بعينه هو كتاب إبكتيتوس.

يبدأ الكندى رسالته ببيان ما الحزن وأسبابه، فيقول: "إن الحزن ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات، وفوت المطلوبات"، ثم يتساءل الكندى عما إذا كان يمكن لأحد أن يعرى من أسباب الحزن، فيقول: "فإنه ليس يمكن أن ينال أحد جميع مطالبه ولا يسلم من فقد جميع محتوياته، لأن الثبات والدوام معدوم فى عالم الكون والفساد، وإنما الثبات والدوام موجودين اضطرارا فى عالم العقل الذى هو ممكن لنا مشاهدته،فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا، ولا تفوتنا طلباتنا، فينبغى أن نشاهد العالم العقلى وتصير محتوياتنا وقنياتنا منه". ثم يبين الكندى أن المحبوبات والطلبات الحسنة، لا يؤمن فسادها وزوالها وتبديلها، فيصير بعد ما كان يؤنس بقربة موحشا، وبعد الثقة بطاعته عاصيا. ولهذا "فمن أراد الموقوفات، وأراد أن تكون فتنته ومحابة منها شقى ومن تمت له إرادته فسعيد، فينبغى إذا أن نحرص على أن نكونه سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء، بل تكون إرادتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا، ولا نأسى على قنياتنا...فإن هذه من أخلاق الملوك الآجلة"[٦٤٢].

---

[٦٤٠] د.على النشار و د.محمد على أبو ريان، قراءات فى الفلسفة، القاهرة، الدار القومية ١٩٦٧.ص٣١١

[641] Jadaane, L'Influence, P 201

[٦٤٢] الكندى، الحيلة لدفع الأحزان، فى مجموعة رسائل مخطوطة.ص١٣٤-١٣٦

ونحن هنا بازاء مذهب تلفيقي تمتزج فيه الأفلاطونية وأفكارها عن العالم العقلي الذى يتسم بالثبات والدوام في مقابل عالم الكون والفساد، مع الرواقية التى تنادى بطرح الملذات والتخلى عن الشهوات من أجل بلوغ السعادة الثابتة، وتدعو إلى القناعة بما هو واقع بالفعل.

وقد بحث الدكتور جدعان مصدر كلام الكندى، وأرجعه إلى الحكمة الثامنة لإبكتيتوس، حيث يطلب الفيلسوف الرواقي من الإنسان ألا يطمع في أن تحدث الأشياء كما يريد ولكن لكى تتحقق له السعادة، فينبغى أن يريد ما يحدث كما هو(٦٤٣). ولكن ما الدليل على أن الكندى قد استمد بالفعل هذا المذهب من كتاب Manuel D'Epictète وهل انفرد إبكتيتوس -من دون سائر الرواقية- بهذا الموقف حتى يحق لنا أن نقتصر عليه كمصدر واحد لمذهب الكندى؟.

وإزاء هذه التساؤلات أضع الاحتمالات الآتية:-

١-قد يكون مصدر الكندى هو الرسالة المخطوطة التى عرضت لها في الباب السابق وأعنى "رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس"، إذ أن ما جاء بهذه الرسالة (ص١١٣، ص١١٤) يتفق تماما مع ما ذكرته من رسالة الكندى، بل إن الاتفاق بين الرسالتين، يتعدى أحيانا الآراء إلى الألفاظ، إلا أننى مع ذلك لا أستطيع أن أقطع بأن هذه الرسالة المنحولة على أفلاطون هى المصدر الذى استقى منه الكندى آراءه، لأن هذه الرسالة لم يتعرض لها أحد من الباحثين القدماء والمحدثين على السواء بالبحث، فلم يتبين لنا بعد حقيقة هذه الرسالة وشخصية مؤلفها أو مترجمها وتاريخها، فقد تثبت الأبحاث فيما بعد أنها متأخرة عن زمان الكندى، وعندئذ تفقد قيمتها كمصدر محتمل لآراء الكندى، ومن أجل ذلك لزم البحث عن مصادر أخرى يحتمل أن يكون الكندى قد نقل عنها.

٢-من المحتمل أن يكون الكندى قد وجد هذه الآراء في مقالة لجالينوس-أشرت إليها فيما سلف-عنوانها:"في صرف الاغتمام"، وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن جالينوس"كتبها لرجل سأله ما باله لم يره اغتم قط عندما ذهب جميع ما

---

(643) Jadaane, L'Influence, P 202

قد كان تركه في الخزائن العظمى لما احترقت برومية، فوصف له السبب في ذلك، وبين بماذا يجب الاغتمام، وبما لا يجب"[٦٤٤].

٣-من المعروف أن الكندى قد أصلح كتاب أرسطاطاليس لأحمد بن المعتصم بالله، وقد رأينا في الميمر السادس من هذا الكتاب دعوة إلى نبذ الشهوات وعدم الانقياد "للأمور الأرضية" إذ ليس الحسن والخير فيها، وإنما ينبغي الانصراف إلى ما هو ثابت وحق"ولعل هذه الآراء التي عرفها الكندى من كتاب أثولوجيا، قد صاغها صياغة جديدة، فأخرج رسالته في الحيلة لدفع الأحزان".

٤-يذهب الأستاذ ماكس مايرهوف إلى أن الكندى كان أول فيلسوف مسلم أتقن علوم اليونان، إلا أن تراجمه لا نعرف عنها إلا الشيء القليل جدا، حتى إن دوره كمترجم مجهول تماما، ولكنه كتب معتمدا في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل، قرابة ثلاثمائة كتاب من تأليفه[٦٤٥]، وبناء على ذلك فإنه من المحتمل أن يكون الكندى قد استمد مذهبه من أحد هذه الكتب المجهولة مثل كتاب زجر النفس أو معاتبة النفس المنسوب إلى كل من هرمس وأفلاطون- وقد عرضت للآراء التي وردت بهذا الكتاب وهي تتفق مع أقوال الكندى- أو استمد مذهبه من غير هذا الكتاب مما لم يصلنا.

ولعل الفكرة الرواقية عن حياد الأشياء وأنها في ذاتها ليست بحسنة أو سيئة هي مصدر قول الكندى "إن المكروه والمحبوب الحسى ليس شيئا في الطبع لازم، بل بالعادات وكثرة الاستعمال"، ثم يذهب إلى أنه لما كان من الواجب أن ندفع الآلام الجسمانية عنا بالأدوية البشعة والكي والقطع وما أشبه ذلك، وأن نتحمل في ذلك الكلفة العظيمة في الأموال للشفاء من هذه العلل، لما كان الأمر كذلك بالنسبة لأجسامنا كان من الأولى اتباع ذلك بالنسبة لأنفسنا لكي نتخلص من الحزن الذى هو ألم من آلام النفس، "فينبغي أن نتحمل في إصلاح أنفسنا في بشاعة العلاج

---

[٦٤٤] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، جـ١.ص١٠٠

[٦٤٥] ماكس مايرهوف، في التراث اليوناني. ص٥٩. أما د.أبو ريدة (في هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دي بور. ص١٧٨) فإن يشك في اعتبار الكندى مترجما بالمعنى الذى نفهم الان، كما يذهب د. أبو ريدة إلى أنه لا يوجد دليل كاف على أن الكندى قد أصلح ترجمة كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس.

وصعوبته واحتمال الموت فيه، أضعاف ما يحتمل من ذلك في إصلاح أجسامنا"[٦٤٦]. كذلك لأن سقام النفس أعظم من سقام البدن"[٦٤٧].

ويلاحظ الدكتور جدعان أن الكندى يتفق مع الرواقية بعامة وكريزيب بخاصة، في الاعتقاد بأن المستقبل حافل بإمكانيات ليس من الضرورى تحقيقها جميعا، وهذا الموقف كما رأينا- عارض به كريزيب موقف ديودور الميغارى، من أجل هذا يطلب الكندى- ويتابعه مسكويه فيما بعد- من البشر ألا يستسلموا للغموم قبل وقوعها، لأنه من الممكن أن الحادثة التى تسبب لنا الغم لا تتحقق[٦٤٨]. يقول الكندى فى هذا المعنى"... فلا ينبغى أن نحزن قبل وقوع المحزن، فلعل الذى إليه دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا، ولعل الذى إليه الأحزان ألا تحزن ولا نفعل الذى خفنا، فأجرنا قبل وقوع المحزن منا قد أكسبنا أنفسنا حزنا لعلة غير واقع بإمساك المحزن عن الأحزان أو الدفع الذى إليه دفعنا عنا، فكنا أكسبنا أنفسنا حزنا لم يكسبناه غيرنا، ومن أحزن نفسه فقد أضربها...فإن لو كان الحزن شيئا يجب، كان ما يعرض منه عند وقوع المحزن كافيا قبل أن يتقدم فيه قبل وقوع المحزن، وكان استعماله-قبل وقوع المحزن- نوعا من السرف الخسيس..."[٦٤٩]. وعلى الرغم من أن الدكتور جدعان يقرر أن موقف الكندى المذكور يمكن أن يقارن بموقف سنكا من هدوء النفس، فكلاهما يسعى إلى حماية النفس من الاضطراب، إلا أنه يستبعد أن يكون سنكا هو المصدر الذى أخذ عنه الكندى لأن العالم الإسلامى لم يعرف مؤلفات سنكا فضلا عن أنه يعرف اسمه، ولكن يميل الدكتور جدعان إلى الاعتقاد بأن الكندى كان يستوحى آراءه من إبكتيتوس فى كتابه Le Manuel [٦٥٠]. ولكن هل كان العالم الإسلامى يعرف اسم إبكتيتوس أو مؤلفاته؟ لم تثبت ذلك- حتى الآن- الأبحاث، بما فى ذلك بحث الدكتور جدعان ذاته، وإنما يكتفى بمجرد تشابه بعض فقرات من إبكتيتوس ببعض فقرات لمفكرين إسلاميين ليقطع بأن كتاب إبكتيتوس كان معروفا فى العالم الإسلامى.

---

(٦٤٦) الكندي ، في الحيلة لدفع الأحزان . ص ١٣٨- ١٣٩

(٦٤٧) نفس المصدر . ص ١٥٦

(648) Jadaane, L'Influence, PP.204 206

(٦٤٩) الكندي ، في الحيلة . ص ١٤٠-١٤١

(650) jadaane, L'Influence, PP.206 - 207

وأغلب الظن أن اهتمام الدكتور جدعان بكتاب إبكتيتوس بالذات، يرجع إلى اهتمام الأستاذ سنتلانا به من قبل، حتى أن الأستاذ سنتلانا، يقدم في مخطوطه "تاريخ المذاهب الفلسفية"، ترجمة عربية لمعظم حكم إبكتيتوس، ويقول عن هذه الحكم (موجها حديثه لتلاميذه، في المحاضرة-٢٥): "وهي تعنيكم على جمع البعض من كلام حكماء الإسلام والصوفية"[٦٥١]. وعلى هذا الأساس أقام الدكتور جدعان نظرياته في معرفة مفكري الإسلام بكتاب إبكتيتوس.

ويمضي الدكتور جدعان في مقارنه حكم ابكتيوس بقول الكندي: "وأما الأشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا، فهي التي لا تصل إليها الأيدي، ولا يملكها علينا غيرنا التي هي فنية أنفسنا من الخيرات النفسانية، وهذه هي التي لنا العذر في الحزن عليها إن فقدناها من أنفسنا، فأما ما ليس لنا ألا بالتغلب فليس يحسن بنا الحزن عليه، لأنه من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكونه بالطبع حسود"[٦٥٢]. وكذلك قوله: "والموت ليس برديء، إنما خوف الموت رديء، فأما الموت فإنما هو تمام طباعنا"[٦٥٣]. ثم يروي الكندي أسطورة مؤداها أن قوما ركبوا مركبا إلى غاية قصدوها. وفي الطريق أرست المركب عند مكان ما، فخرج من كان فيها فإذا بعضهم يعوذ إلى المركب بمجرد أن يصدر الربان أوامره بالعودة، وهذا الفريق من الركاب يسبق إلى المحل الأوسع الألين، ويبلغ وطنه مستريحا، أما الفريق الآخر من الركاب فقد انشغل بما وجده من مروج مزدهرة وأشجار مثمره وطيور مغردة وغير تلك من المناظر الجميلة، فانبرى أفراد هذا الفريق يجمعون مما وجدوه حتى تأخر بعضهم عن العودة إلى المركب حتى شغلت الأماكن المريحة المتسعة ولم تبق سوى الأماكن الضيقة المرهقة، أو انشغل بعضهم بما وجده حتى أنساه العودة كلية إلى المركب فوقع فريسة لسبع جائع أو غيره من الأخطار[٦٥٧]. ويقارن الدكتور جدعان هذه الأسطورة بما ذكره إبكتيتوس في الحكمة السابعة حيث قال: "مثل البشر كمثل ركاب السفينة، فإن الراكب إذا بلغ مرسى على طريق سفره ونزل للشاطئ

---

[٦٥١] سنتلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية. ص ١٠٣

[٦٥٢] الكندي، في الحيلة. ص ١٤٤

[٦٥٣] نفس المصدر، ص ١٥٤

[٦٥٧] نفس المصدر، ص ١٤٩-١٥٣

ليتزود ، فأعجبه شئ من العشب والحصى، فليس ثمة ما يمنع من أن يلتقطه، ولكن يجب عليه ألا يغفل عن سفينته ويلتفت إليها من حين إلى آخر، حتى يكون مستعدا للرجوع إليها بمجرد أن يدعوه الربان، فإذا دعاه فعليه أن يلقي جميع حمله ويسرع إليها، وكذلك الأمر في هذه الحياة فإذا منح الإنسان-بدلا من العشب والحصى- زوجا أو ولدا، فلا مانع من قبولهم، ولكن إذا كنت شيخا فلا تبتعد كثيرا عن السفينة لئلا يتعذر عليك إدراكها عندما يدعوك ربها"(٦٥٨).

إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أيضا أن بعض آراء الكندى- وعلى وجه التحديد- ما تعلق منها بتمجيد الخيرات النفسانية واحتقار الخيرات الخارجية واعتبار الموت ليس مكروها في ذاته، أقول هذه الآراء تتفق مع ما ورد في "رسالة أفلاطون إلى فيرفوريوس" كما عرضت لها. وأشير أيضا إلى دليلين آخرين لإثبات ما بين هذه الرسالة وبين رسالة الكندى من علاقة، فأما الدليل الأول فهو يتعلق بحكاية عن ملك رومية وقد أشرت إليها عند حديثي عن الرسالة المنحولة على أفلاطون، وهي بعينها يذكرها الكندى، وخلاصتها أن يحكي عن ملك رومية أنه أهدى إليه قبة بلور ثمينة عجيبة الصنعة، فعرضت عليه وعلى جماعة من الناس وكان فيهم أحد الفلاسفة، وقد أعجب الجميع بالقبة أما الفيلسوف فقال للملك: "أنها قد أظهرت منك فقرا ودلت على مصيبة عظيمة أنت تعرفها"، وكان الفيلسوف يقصد بذلك أنها إذا فقدت دخل على الملك حزن ومصيبة عظيمة، وذكر أن الملك "خرج متنزها في أيام الربيع إلى بعض الجزائر القريبة منه، وأمر بحمل القبة فيما حمل له، لتنصب له في متنزهه، فغرق المركب الذى كانت فيه، فدخل على الملك من ذلك مصيبة عظيمة تبينها جميع من بحضرته، وجهد أن يصيب لها شبها فلم يصبه لها حتى مات، فلذلك ما نقول: من أحب أن تقل مصائبه، فليقل سفينته من الخارجات عنه، أما الدليل الثاني فهو ما يحكيه الكندى عن سقراط من أنه كان يأوى إلى جب مكسور، وكان يخبر أصحابه بأن من طلب عدم التعرض للهموم فعليه أن يقلل من قنيته(٦٥٩).

ويبدو أن رسالة الكندى "في الحيلة لدفع الأحزان" قد أثرت في كبار فلاسفة الإسلام من بعده من أمثال أبي بكر الرازى وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم

---

(658) ManuelI ,V,VII &jadaane, L'Influence, PP. 207-210

(٦٥٩) الكندي ، في الحيلة . ص ١٤٧-١٤٨

فأما أبو بكر الرازى (المتوفى تقريبا عام ٣٢٠هـ.)، فقد خصص فصلا فى كتابه "الطب الروحانى"[٦٦٠] عنوانه "فى دفع الغم" لبحث الحيل لصرف الغم ودفعه، أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن، فقال: "أنه لما كانت المادة التى منها تتولد الغموم، إنما هى فقد المحبوبات، ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها، وكرور الكون والفساد عليها، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدهم غما، من كانت محبوباته أكثر عددا، وكان لها أشد حبا، وأقل الناس غما من كانت حاله بالضد من ذلك، فقد ينبغى إذا للعاقل، أن يقطع مواد الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التى يجلب فقدها غما، ولا يغتر وينخدع بما معها- مادامت موجودة- من الحلاوة، بل يتذكر ويتصور المرارة المتجرعة عند فقدها"، ويستطرد الرازى فى تأكيد قوله بأن الإنسان كلما قلل من محبوباته كلما دفع عن نفسه أسباب الغم، ويذهب إلى أن رجلا لو استمتع دهرا طويلا بأهل وولد نفيس، ثم بلى يفقدهما لأحس من التألم بذلك فى يوم واحد وساعة واحدة، ما يفضل ويأتي على لذة إمتاعه بهما، من أجل ذلك يطالب الرازى بطرحها بته أو الاستقلال عنها لتعدم أو تقل عواقبها الرديئة الجالبة للغموم، ثم يقول: "إن العاقل إذا تفقد ونظر فيما يعتوره الكون والفساد من هذا العالم ورأى أن عنصرها عنصر مستحيل منحل سيال، لا ثبات لشيء منه، ولا دوام له بالشخصية، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضمحل، فلا ينبغى أن يستكثر ويستعظم ويستفظع ما سلب منه، وفجع به منها، بل يجب عليه أن يعد مدة بقائها له فضلا، وما استمتع به من ذلك ربحا، إذ كان فناؤها وزوالها كائنا لا محالة ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه، إذ كان شيئا لابد أن يعرض فيها، فإنه متى أحب دوام بقائها، فقد رام ما لا يمكن وجوده لها، ومن أحب ما لا يمكن وجوده، كان جالبا بذلك الغم إلى نفسه ومائلا عن عقله إلى هواه"، والرجل العاقل الكامل لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل، ولا يقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسبب وعذر واضح، ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه[٦٦١].

---

[٦٦٠] ومما هو جدير بالذكر أن للكرماني مخطوطا بدار الكتب المصرية تحت رقم : و٢٤٣٦، عنوانه "الأقوال الذهبية في الطب النفساني " وقد تضمن هذا الكتاب إظهار الخطأ والفساد فيما أورده الرازي في طبه الروحاني .

[٦٦١] كرواس، رسائل الرازي الفلسفية . ص ٦٤-٦٩

وكان الرازى قد أفاض الحديث فى بداية طبه الروحانى "فى فضل العقل ومدحه"[٦٦٢]، وبين أن العقل هو أعظم النعم التى حبانا بها الله تعالى لنميز به بين ما ينفعنا وبين ما يضرنا، ثم تحدث فى الفصل التالى عن "قمع الهوى وردعه وجملة من رأى أفلاطون الحكيم"، قرر فيه أن ملكة الإرادة هى التى تميز الناس عن البهائم، وأنها ينبغى أن ينشأ عليها الأطفال بالتأديب والتعليم، أما بلوغ الفضيلة فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف الفاضل، لأنه يحتاج إلى مجاهدة الهوى ومخالفته، ذلك "أن الهوى والطباع يدعوان أبداً إلى اتباع اللذات الحاضرة، وإيثارها من غير فكر ولا روية فى عاقبة... ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعمها ويقمعهما"، وينبغى أن يفعل ذلك فى كثير من الأحوال "وإن لم ير لذلك عاقبة مكروهة، ليمرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده"، فإن الإنسان ينزع بالطبع إلى المزيد من الممتلكات، ويتمنى دوام الصحة والخلود وغير تلك الأمور التى ليست لها حدود تنتهى عندها، وأخيراً ينسب أبو بكر الرازى هذا المذهب إلى أفلاطون ومن قبله سقراط[٦٦٣].

وفي فصل له عنوانه "في تعرف المرء عيوب نفسه"، ذهب الرازى إلى أن الإنسان "لا يمكنه منع الهوى محبة منه لنفسه، واستصوبا واستحسانا لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته"، لذلك ينبغي أن يسند الرجل أمره إلى رجل عاقل يكثر ملازمته وسؤاله[٦٦٤].

وتدور معظم فصول كتاب الطب الروحاني حول نبذ الشهوات والملذات كالعشق والشر وكثرة الجماع وما شاكل ذلك، وكذلك يقول "في العز والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية، إذ ليس من مرتبة تنال ويبلغ إليها، إلا وجد الاغتباط والاستمتاع بها يقل بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل، وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التى عنها انتقل ومنها ارتقى، ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وهموم وأحزان لم تكن فيما مضى"[٦٦٥].

---

[٦٦٢] كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ١٧-١٩

[٦٦٣] نفس المصدر، ص ٢٠-٣١

[٦٦٤] كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص٣٣-٣٤

[٦٦٥] نفس المصدر، ص ٨٨

ويقول الرازي في فصل بعنوان: في الخوف من الموت "أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل تصويره موتة، فتجمع عليه من تصوره له مدة طويلة موتات كثيرة ، فالأجود إذا والأعود على النفس التلطف والاحتيال لإخراج هذا الغم عنها ، وذلك يكون كما قيل قبيل أن العاقل لا يغتم بتة"[٦٦٦].

ولعل بعد هذا العرض لآراء الرازى يتضح التأثير لرسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان على كتاب الطب الروحانى: ومن ثم يمكن أن نعد رسالة الكندى مصدراً لتسرب الآراء الرواقية إلى الرازى.

أما فى كتاب السيرة الفلسفية، فإن أبا بكر الرازى يعرض لسيرة سقراط ويقول عنه: "إنه كان يغشى الملوك ويستخفف بهم إن هم غشوه، ولا يأكل لذيذ الطعام، ولا يلبس فاخر الثياب، ولا يبنى ولا يقتنى، ولا ينسل، ولا يأكل لحماً، ولا يشرب خمراً، ولا يشهد لهواً، بل كان مقتصراً على أكل الحشيش، والالتفاف فى كساء خلق، والإيواء إلى جب فى البرية."[٦٦٧]. ومن الواضح أيضاً أن الرازى استمد هذه الحكاية عن سقراط من الكندى. ويقول الدكتور عثمان أمين " وممن كتبوا فيما يجب أن تكون عليه السيرة الفلسفية أبو بكر الرازى، وكان مثله الأعلى يدور حول شخص سقراط، والرازى يتخذ من الفيلسوف اليونانى قدوة وإماماً، كما فعل بعض الرواقيين"[٦٦٨].

ولكن هل كانت رسالة الكندى هى المصدر الوحيد الذى عرف به الرازى الآراء الرواقية؟ لقد لاحظنا من قبل أن كثيراً من نصوص رسالة الكندى تتشابه مع الرسالة المنحولة على أفلاطون، وبالتالى يحتمل أن تكون مصدراً لآرائه، كما أن الرازى عرف- كما ذكرت- اسم خروسيس، وهذا يدل على أنه قد طالع بعض المؤلفات - غير رسالة الكندى - التى تتعرض للرواقية، وهو بالفعل كان ينقل بعض الحكايات عن فلوطرخس[٦٦٩]، وهذا يدل على أنه قرأ كتاب الآراء الطبيعية. كما أثبت الأستاذ بول كراوس أن الرازى كان قد اطلع على الكتب المانوية، وكانت له

---

[٦٦٦] كراوس، رسائل *الرازي الفلسفية*. ص ٩٥

[٦٦٧] نفس المصدر. ص ٩٩

[٦٦٨] د. عثمان أمين، *الفلسفة الرواقية* . ص ٣٢٠

[٦٦٩] كراوس، رسائل الرازي الفلسفية. ص ١٣٢

مناقشات مع المانويين، وعرف أيضاً مذاهب الصابئة الحرانيين[١٧٠]. وأغلب الظن أن المانوية والصابئة كانوا مصدراً خصباً لانتقال الآراء الرواقية إلى أبى بكر بن زكريا الرازى.

وقد نقل أيضاً مسكويه أفكار الكندى، وذلك فى فصل له فى "علاج الحزن" ولا يخفى صاحب تهذيب الأخلاق هذا النقل، بل يذكر في هذا الفصل صراحة اطلاعه على رسالة الكندى فيقول: "وقال الكندي في كتاب دفع الأحزان مما يدلك دلالة أن الحزن شيء يجلبه الإنسان ويضعه وضعاً، وليس هو من الأشياء الطبيعية "، ويقرر مسكويه في بداية هذا الفصل- تماماً كما قرر الكندي من قبل -إن "الحزن ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب"، ويذهب إلى أن سببه الحرص على القنيات والشهوات والظن بأن ما يحصل للإنسان من محبوباته الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده، وأسباب الحزن عند مسكويه كما عند سلفه-ليست ضرورية، وعلى العاقل أن يقلل القنية ما استطاع[١٧١].

وآراء مسكويه في الموت والخوف منه تتفق أيضاً مع آراء الكندي، فذهب صاحب التهذيب إلى أن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة ومن ثم فالجهل إذن هو المخوف،ويبرهن مسكويه على "أن الموت ليس برديء كما يظنه جمهور الناس، وإنما الرديء هو الخوف منه"[١٧٢]. على أن رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ليست هي الدعامة الوحيدة التي أقام عليها مسكويه آراءه السابقة، فقد وردت فكرته عن الموت في لغز قابس كما رأينا[١٧٣]، وهذا اللغز جزء من كتاب جاويدان خرد الذي نقله مسكويه إلى العربية، وقد أشرت فيما سبق إلى احتمال معرفة العالم الإسلامي بهذا الكتاب من قبل زمن مسكويه وأن صح هذا الاحتمال كان لغز قابس هو نفسه مصدر موقف الكندي من الموت.

---

[١٧٠] نفس المصدر، ص ١٨٦ وما بعدها

[١٧١] مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص١٧٩-١٨١، وكذلك الهوامل والشوامل ص ٣٣

[١٧٢] تهذيب الأخلاق . ص ١٧٨

[١٧٣] الحكمة الخالدة (لغز قابس) ص ٢٥٨

وقد ورد فصل في كتاب جاويدان خرد عن "حكم الروم"،وفيه بعض حكم ووصايا لسقراط، ومن هذه الحكم "ثمار الحكمة السلامة والدعة، وثمار الذهب والفضة الألم والنصب"، وقال سقراط أيضا "الملك الأعظم هو أن يغلب الإنسان شهواته"، وفي الكتاب حديث عن بساطة سقراط وعدم اندفاعه إلى نعيم الدنيا،" وكان يقول لتلاميذه القنية ينبوع الأحزن، فلا تقتنوا، ويقول أيضا: لا تحرصوا على اكتساب القنيات فيشتد فقركم، واستهينوا بالموت كيلا تموتوا، وأميتوا الشهوات تخلدوا ...." أما الحكمة الأخيرة التى وردت فى جاويدان خرد عن سقراط فهى قوله " لا تخافوا الموت، فإن مرارته فى خوفه"[٦٧٤]. كما ورد بكتاب جاويدان خرد أيضا "وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس" وقد جاء بهذه الوصية ما نصه "لا تجعل قنيتك من الخارجات عنك .... ليس الحكيم التام من فرح بشيء من لذات العالم أو جزع من مصائبه واغتنم به"[٦٧٥].

وغنى عن البيان ما تتسم به الحكم السابقة من رواقية واضحة، وإن لم تنسب إلى أصحابها الحقيقيين، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى محقق كتاب جاويدان خرد "وما ورد فى هذا الكتاب من حكم الروم منحول كله، من وضع العصر الهليني المتأخر خصوصا في مدرسة الإسكندرية..."[٦٧٦] وقد عرف مسكويه هذه الأفكار وهي تتفق تماما مع ما كتبه في تهذيب الأخلاق، ومن ثم فليست رسالة الحيلة لدفع الأحزان التي صنفها الكندي هي المصدر الوحيد لأفكار مسكويه.

وأعلن مسكويه من بداية كتابه تهذيب الأخلاق،أن الفضيلة لا تحصل لنا الا بعد أن تطهر نفوسنا من الرذائل، ويعني بالرذائل الشهوات الرديئة الجسمانية والنزوات الفاحشة البهيمية، ثم يقول "فإن الإنسان إذا علم أن هذه الأشياء ليست فضائل، بل هي رذائل تجنبها، وكره أن يوصف بها، وإذا ظن أنها فضائل لزمها وصارت له عادة [٦٧٧]. ويلتزم مسكويه في هذا القول بالقاعدة السقراطية الرواقية التي وردت في لغز قابس ومؤدها "أن الفضيلة علم" وربما دعته هذه القاعدة إلي

---

[٦٧٤] د. بدوي، الحكمة الخالدة. ص٢١١-٢١٣

[٦٧٥] د. بدوي، الحكمة الخالدة . ص ٢١٧

[٦٧٦] نفس المصدر . المقدمة . ص ٣٩

[٦٧٧] ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق . ص ٩

الاهتمـام بتخصيـص فصـل مـن فصـول كتـاب التـهذيب في " تـأدب الأحـداث والصبيان"[٦٧٨].

ويدعو مسكويه كل عاقل إلي فطام نفسه من اللذات الحسية، حتي لا يغرق في بحر المهالك، وينادي بالتأدب "بالأدب الحقيقي لا المزور"[٦٧٩]. ويقـول مسـكويه "أن من رضى لنفسه بتحصيـل اللـذات البدنيـة، وجعلها غايتـه، وأقصي سـعادته، فقد رضي بأخس العبودية لأخس المـوالي، لأنـه يصير نفسـه الكريمة التي يناسب بـها الملائكة عبدا للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والخنافس والديدان وخسـائس الحيوانات التي تشاركه في هذه الحال. وقد تعجب جالينوس في كتابه الذي سماه بأخلاق النفس من هذا الرأي...."[٦٨٠]. وهكذا يعرفنا مسكويه بالمصدر الذي استمد منه هـذا المذهـب الرواقـي، وهـو كتاب أخلاق النفس لجـالينوس، وبـدار الكتـب المصرية رسالة في مخطـوط رقـم (٢٩٠ أخـلاق تيمـور) عنوانـها "مختصر مـن كتـاب الأخلاق لجالينوس"، وتدعو المقالة الأولى من هذا الكتاب إلى "الزهد فـى الكرامة والشهوة والرياسة والسلطان، ورفض لذة الجماع والمطعم والمشرب والقنية ...."[٦٨١]، ثم يقول صاحب الكتاب "ومن اختار أن تكون غايته اللذة لا الجميل، فقد اختـار أن يكون بمنزلة خنزير، علـى أن يكـون بمنزلـة مـلاك، وذلـك لأن الملائكـة لا تتغـذى ولا تتناسـل، لأن جوهرهـا بـاق علـى حـال واحـدة، وأمـا أبـدان الحيـوان، فلأنـها تتغـير وتفسد، جعل البارى فيها شـهوة الطعـام والتناسـل لتبقـى بـهما، وخلـق بالشـهوة اللـذة لتكون داعيا إلى تناول ما يحتاج إليه..."[٦٨٢].

ومـا دمنـا بصـدد معرفـة مسـكويه بـآراء جـالينوس، فأشـير إلى أن فـى نفـس المخطـوط المذكـور مقالـة أخرى لجـالينوس"فـى أن قـوى النفـس توابـع لمـزاج البدن"، وقد ورد فى هذه المقالة ما نصه "... لأن الأمر ليس على ما يقوله الرواقيون: أن الشر كله يدخل من خارج، بل أكثر الشر هو للأشرار من نفوسهم، والـذى يدخل

---

[٦٧٨] نفس المصدر . ص ٤٧

[٦٧٩] مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٤١-٤٣. وقد ورد هذا التميز في لغز قابس ص ٢٥٢ وما بعدها.

[٦٨٠] تهذيب الأخلاق . ص ٣٧

[٦٨١] جالينوس، مخطوط مختصر من كتاب الأخلاق . ص ٢٠٠-٢٠١

[٦٨٢] نفس المخطوط . ص ٢٠٦

منه من خارج هو الأقل"[٦٨٣]. وهكذا يتأكد لنا مرة أخرى الدور الكبير الذى قام به جالينوس فى نقل العديد من الأفكار الرواقية إلى العالم الإسلامى.

ويؤكد أيضا مسكويه فى "الهوامل والشوامل" أن القوم الذين يفنون أعمارهم فى قنية الذهب والفضة ويجعلون سعيهم كله مصروفا إلى الأمور الزائلة الفانية من اللذات الجسمانية والشهوات البدنية، فهم الذين قد وقعوا فى الأحزان الطويلة والخوف الدائم إذ كان مطلوبهم أبدا أحد أمرين: إما أسف على فائت ونزاع إليه، أو لهف على مفقود وحزن عليه، لأن الأمور التى يطلبونها لا ثبات لها، ولا نهاية لأشخاصها، وإنما هى مستحيلة متغيرة بالطبع[٦٨٤]. ثم يصرح أيضا- كالرواقيين - بأن الانفعالات كلها مذمومة، وأنه "لو أمكن الإنسان ألا ينفعل بتة لكان أفضل له، ولكن لما لم يكن إلى ذلك سبيل، وجب عليه أن يزيل كل ما أمكن إزالته من الانفعالات ليتم ويكمل، وذلك بالأخلاق والآداب المرضية"[٦٨٥].

ويذهب كذلك مسكويه فى كتاب الفوز الأصغر، إلى أنه من الواجب على المرء "أن يقمع شهواته ويردع نفسه بما وهب له من العقل عما يحطها إلى المهواة المؤذية، أعنى الميل إلى الدنيا ودواعيها التى ترديه وتشقيه بالبعد عن باريه"[٦٨٦]. إلا أن مسكويه يعود فيلطف من غلواء مذهبه الأخلاقى - وهذا يذكرنا بفكرة المفضلات لدى الرواقية - وهى الفكرة التى تبيح لنا من الناحية العملية الاستمتاع بمباهج الحياة - فيقول مسكويه: "ولسنا نريد بهذه الوصية، ترك الدنيا جملة، والإضراب عن عمارتها ... إن الإنسان خلق مدنيا بالطبع، أعنى أنه لا يستغنى فى بقائه عن المعونات الكثيرة من الناس الكثيرين، وأنه يعين غيره كما يعينه غيره لتتم الحياة الصالحة له ولهم"[٦٨٧]. وهكذا نصل إلى فكرة "الإنسانية" وقد حذر مسكويه من أن الكسل ومحبة الراحة من أعظم الرذائل لأنهما يحولان بين المرء وبين جميع الخيرات والفضائل ويسلخان الإنسان من الإنسانية"، ولذلك يذم مسكويه

---

[٦٨٣] جالينوس، مخطوطة مقالة في أن قوي النفس توابع لمزاج البدن. ص ٢٤١

[٦٨٤] مسكويه، الهوامل والشوامل. ص ٣٣

[٦٨٥] نفس المصدر، ص ٧٢

[٦٨٦] مسكويه، الفوز الأصغر . ص ٥٥

[٦٨٧] نفس المصدر والصفحة، وكذلك السعادة. ص٦-٧

"المتوسمين بالزهد إذ تفردوا عن الناس وسكنوا الجبال والمغارات، واختاروا التوحش الذى هو ضد التمدن"[٦٨٨]. وقد عرفنا فيما سبق أن المؤرخين الإسلاميين فى القرن الرابع الهجرى (وهم قريبون العهد بمسكويه)، وكانوا يعلمون أن زينون نادى بكثرة الإخوان لأنهم شفاء النفوس، أى أنه لم يكن من الداعين إلى التفرد عن الناس.

وإذا انتقلنا إلى ابن سينا وجدنا أيضا أنه قد تأثر برسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان. ففى دار الكتب المصرية رسالة مخطوطة، لابن سينا، لم تطبع بعد، وعنوانها "رسالة فى ماهية الحزن وأسبابه"[٦٨٩]، وهى رسالة صغيرة رأيت أن أقدمها كاملة وإن كانت لا تحمل أفكارا جديدة عما ورد بالرسالة المنحولة على أفلاطون ورسالة الكندى ومن تبعه من الفلاسفة كأبى بكر بن زكريا الرازى ومسكويه.

قال ابن سينا: " إن الحزن ألم نفساني، يعرض لفقد المحبوبات، وفوت المطلوبات لا يكاد يعرى أحد من هذه الأسباب، إذ ليس يوجد أحد لا يفقد شيئا من محبوباته أو لا ينال مطلوباته، إذ كان محبوبات الإنسان فى هذا العالم معرضة للزوال والفساد وليس شئ منها بثابت، وكذلك مطلوباته الدنيانية، ولا مطلوباته الأمور العالمية الزايلة، ولا تنالها الآفات، ولا أيضا يفوتنا المطلوب منها،وهى بخلاف الأمور الدنيانية الموقوفات على كل أحد، التى لا يمكن تحصنها ولا وقوف فسادها وزوالها وتبديلها إذ أنه ينبغى أيضا من أراد أن لا يعرض له الحزن، أن يتصور محبوباته الدنيانية ومطلوباته العاجلية كما هى من الزوال، وما جبلت عليه من الفساد، ولا يطلب منه ما ليس فى طبعها من الثبات والبقاء والدوام، بل لا يستعظم بدلها وانتقالها وفوتها عند طلبته إياها، وتحقق أمرها هذه الحالة، فلا يأس على فقد محبوب، ولا يغتر بقرب مطلوب، بل يأخذ منها هذه الحاجة ويسلى عنها إذا فقدها، ولا يستقبلها بالطلب الخبث والتمنى العظيم إذا أرادها، ولا يشغل الفكر لفقدها،فإن ذلك من أخلاق كلمة الملوك، فإنهم لا يتلقون مقبلا، ولا يشيعون طاعنا، وضد ذلك من أخلاق صغار العامة، وذوى الدناءة، فإنهم يتلقون كل مقبل، ويشيعون كل ظاعن، وأيضا فإنه ينبغى أن يتصور أنه إن وجب أن يحزن لشئ، فيجب أن يحزن دائما، لأنه

---

[٦٨٨] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص١٤٩

[٦٨٩] ولقد لفت الدكتور جدعان الأنظار إلى هذه الرسالة فى كتابه ص٢٣١ وما بعدها.

لا حالة في عيشته وأيام حياته، ألا ويفقد محبوبا، وما يفوته مطلوبا، فتعين أنه لا يجب أن يحزن لشئ، بل يرضى بكل حال يكون فيه، ليسلم من الحزن،إن شاء الله تعالى[690].

ولابن سينا رسالة أخرى عنوانها "في الشفاء من خوف الموت ومعالجة داء الاغتمام به" وهى تحمل أيضا الآثار الرواقية التى تسربت إلى أسلافه، فقد قرر فى هذه الرسالة، أن الإنسان لا يخاف من الموت من حيث هو كذلك، وإنما لأنه يجهل ما ينبغى أن يعمله، فقد يتوهم أحد من الناس أن للموت ألما عظيما فيخاف منه لهذا السبب، وقد يخاف آخر من الموت من أجل العقاب الذى ينتظره، وقد يكون ترك الأهل والولد والمال والملذات والشهوات سببا لخوف بعض الناس من الموت، وفى جميع هذه الحالات فإن الناس "لا يخافون الموت من حيث هو كذلك"، وبناء على ذلك يعلن ابن سينا ما أعلنه ابكتيتوس من قبل فيقول "...فالموت إذن ليس برديء، وإنما الرديء هو الخوف منه، فإن الذى يخاف منه هو الجاهل به وبذاته، وينادى ابن سينا فى هذه الرسالة باحتقار جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثروة واللذات الحسية وسائر هذه المطالب القليلة الثبات، السريعة الزوال والتى تسبب الغموم إذا فقدت، ولذلك جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت إرادى، وعنوا به إماتة الشهوات، وموت طبيعي، وكذلك الحياة حياتان: حياة إرادية، وعنوا بها ما يسعى له الإنسان فى الحياة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات، وحياة طبيعية، ويقصدون بها"بقاء النفس السرمدية فى الغبطة الأبدية"، ولا شك أن لأفلاطون تأثير فى مذهب ابن سينا هذا، بل أن ابن سينا يذكر وصية لأفلاطون قال فيها "مت بالإرادة تحيا بالطبيعة"[692]، ولكن يجب ألا تغفل أيضا آثار الرواقية فى نبذها للشهوات وفى دعوتها للحياة وفق الطبيعة.

ويبدو أن مبادئ الأخلاق الرواقية التى تسربت إلا فلاسفة الإسلام، قد مست غيرهم أيضا من المفكرين الإسلاميين، فها هو ابن حزم الظاهرى يزعم أن "من طلب الجاه والمال واللذات، لم يساير إلا أمثال الكلاب الكلبة، والثعالب الخلبة، ولم يرافق فى تلك الطريق، ألا كل عدو (كذا، ولعلها سئ)المعتقد، خبيث الطبيعة"، ثم

---

[690] ابن سينا، رسالة فى ماهية الحزن وأسبابه، مخطوط بدار الكتب. ص٥٦-٥٨.

[692] ابن سينا، جامع البدائع. ص٣٦-٤٢

يؤكد منفعة العلم في استعمال الفضائل[٦٩٣]. ومما يثبت أن ابن حزم كان متأثرا في علم الأخلاق بالفلاسفة، أنه قبل المبدأ الأرسطوطاليسي الذي فحواه أن "الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط، فكلا الطرفين مذموم، والفضيلة بينهما"[٦٩٤].

أما الغزالي، فقد ناسبته في تصوفه، التعاليم الرواقية، فصرح بأن "لا مطمع في سعادة الآخرة، إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ... وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه، والمال والهرب من الشواغل والعلائق"[٦٩٥]. كما نبذ في أحياء علوم الدين جميع الشهوات ودعا إلى طرح الملذات. وقال ابن قيم الجوزية" وأما شرف النفس فهو صيانتها عن الدنيا والرذائل والمطامع التي تقطع أعناق الرجال"[٦٩٦]. وبدأ صدر الدين الشيرازي أسفاره الأربعة بالدعوة إلى ترك الشهوات، وتحصيل العلوم والمعارف مع الانقطاع عن التعلق بالزخارف، والتخلص من أسر الشهوات والانفعالات[٦٩٧]. ولا تنال السعادة عنده إلا "عند فراغها عن شواغل البدن"[٦٩٨]، أما من اتبع الهوى فأوقعه في الهاوية، ومن خدم الشهوة فملكته وأوقعته في المهالك، سيحرم في الدار الآخرة من رحمة الله، وسيجد عقابا عسيرا[٦٩٩].

وقد نادى صوفية الإسلام بالزهد وترك ملذات الحياة الدنيا، واعتبروا أن(حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة...سئل الجنيد رحمة الله عن الزهد فقال: تخلي الأيدي من الأملاك، وتخلي القلوب من الطمع،وسئل سري السقطي رحمة الله عن الزهد فقال: أن يخلو قلبه مما خلت منه يداه ... والزهد يقضي معانقة الفقر واختياره"[٧٠٠]. فهل كان للرواقية تأثير على زهد المتصوفة؟ لا شك أن هذا سؤال صعب، ولكن بوجه عام يمكن أن نقسم التصوف

---

[٦٩٣] ابن حزم، مداواة النفوس.ص١٤

[٦٩٤] نفس المصدر، ص٦٦

[٦٩٥] الغزالي، المنقذ من الضلال. ص١٧٤

[٦٩٦] ابن قيم الجوزية، الروح. ص٢٣٣

[٦٩٧] الشيرازي، الأسفار الأربعة، المجلد الأول. ص١-٢

[٦٩٨] نفس المصدر، المجلد الرابع.ص٥٥٣

[٦٩٩] نفس المصدر، المجلد الرابع. ص٦١٥

[٧٠٠] الطوسي، اللمع.ص٧٢-٧٣

في العالم الإسلامي إلى نوعين: تصوف سني، وتصوف فلسفي. أما عن التصوف الأول فقد كان في الغالب بمعزل عن التيارات الأجنبية المختلفة،أما النوع الاخر من التصوف فليس لأحد أن ينكر الآثار الغريبة عن الإسلام عليه.

وأشار الأستاذ أسين بلاثيوس إلى أثر الرواقية والمسيحية في فكرة محاسبة النفس وحياة الزهد على صوفية الإسلام ابتداء من الحسن البصرى في القرن الأول الهجرى وبعد ذلك عند الحارث المحاسبي، وفي القرن الرابع الهجرى عند أبى طالب المكى والغزالى، ويقرر بلاثيوس أن فكرة المحاسبة قد انتقلت من الشرق الإسلامى إلى الأندلس الإسلامى بسرعة، فكان يمارسها في القرن الرابع الهجرى ابن مسرة،وفي القرن السادس كان ابن عربى أعظم ممثليها[٧٠١].

وبعد أن وجدنا في العالم الإسلامي الكثير من أنصار الدعوة الرواقية إلى نبذ الملذات وذم المحبوبات، نسأل الآن: هل دعا القرآن الكريم إلى مثل هذه الدعوة؟ وهل طلب منا القرآن الكريم ألا نكترث بالخيرات الخارجية كالولد والثروة والطعام الفاخر وما شابه ذلك؟لقد أخبرنا الحق تعالى انه خلق لنا المال والبنون زينة للحياة الدنيا، كما قال لنا عز وجل:"كلوا من الطيبات واعملوا صالحا"**[٧٠٢]. فامرنا تعالى بالاكل من الطيبات قبل العمل، كما أن الزعم القائل بأن الإنسان ينبغي عليه ألا يستمع بما في الحياة الدنيا من متاع ولذات يتناقض مع ما أراده الله لنا عندما سخر لنا ما في الأرض جميعا.

رابعا-صفات الحكيم:

يرجح الدكتور عثمان أمين أن يكون الفارابى قد استعار من الرواقيين كثيرا من الخصال التى يتصف بها الحكيم، فالصفات التى ينسبها إلى رئيس المدينة الفاضلة أقرب إلى صفات الحكيم الرواقى الذى يحوز على جميع الفضائل[٧٠٣]. ورئيس المدينة الفاضلة-كما يراه الفارابى-هو الإمام، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة في الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة.ومن هذه الخصال أن يكون بطبعه جيد الفهم والحفظ،

---

[٧٠١] بلاثيوس، أسين. ابن عربى، ترجمة د.عبد الرحمن بدوى.القاهرة،الأنجلو١٩٦٥ ص١٥٦-١٦٠

[٧٠٢] المؤمنون-٥١

[٧٠٣] د.عثمان أمين. الفلسفة الرواقية. ص٨٧-٨٩

ذكيا، محبا للتعليم، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبا بالطبع للعب، مبغضا لكل لذة، وأن يكون محبا للصدق مبغضا للكذب، كبير النفس، كما يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده، وأن يكون محبا للعدل، قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ويدرك أبو نصر -كما أدرك الرواقيون من قبل- أن اجتماع هذه الصفات كلها،فى إنسان واحد، أمر عسير، ولهذا لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس. فإن وجد فى المدينة الفاضلة كان هو الرئيس[٧٠٤]، ويرى الفارابى أن الرئيس هو الذى لا يحتاج إلى أن يرأسه إنسان أو يرشده، ويكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، والناس الذين يدبرون برياسة هذا الرئيس - سواء أكانوا أمة أو أناسا يجتمعون فى مسكن واحد أو فى مساكن متفرقة -هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء[٧٠٥].

وقد استمد إخوان الصفا من الفارابى جميع هذه الخصال،وجعلوا منها صفات لواضع الشريعة[٧٠٦].

ونلاحظ على خصال رئيس المدينة الفاضلة التى يذكرها الفارابى، أنها تجتمع فى الحكيم بالطبع، ويؤكد الفارابى أن الحكيم "قد فطر عليها"، فهذه الخصال إذن ليست مكتسبة كما كان يرى الرواقيون. ولكن هل الفارابى -فى هذا الموقف- منطقى مع مذهبه العام فى الأخلاق؟ ويقول آخر: هل طبيعة المذهب الأخلاقى لدى الفارابى تؤدى إلى القول بأن خصال الحكيم الفاضل ينبغى أن تكون مفطورة لا مكتسبة؟ مما لا شك فيه أن الفارابى قد وقع فى تناقض منطقى مع ما رأينا أنه قرره فى رسالته "التنبيه على سبيل السعادة"، إذ صرح فى هذه الرسالة بأن "الأخلاق كلها: الجميل منها والقبيح هى مكتسبة"[٧٠٧]. ولو أن الفارابى قد التزم بهذه القاعدة العامة لقرر أن الصفات الخلقية التى ينسبها للحكيم هى صفات مكتسبة.

---

[٧٠٤] الفارابى، المدينة الفاضلة. ص٣١٨

[٧٠٥] الفارابى، السياسة المدنية. ص٤٩-٥٠

[٧٠٦] إخوان الصفا، الرسائل، ج٤.ص١٨٢ وما بعدها

[٧٠٧] الفارابى، التنبيه.ص٧

وفي رسالة "تحصيل السعادة"، يذهب الفارابي - كما ذهب الرواقيون - إلى أن الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام ألفاظ مختلفة لمعنى واحد،ويميز بين الفيلسوف الحق وبين الفيلسوف الزور أو البهرج أو الباطل، فالأخير هو الذى يشرع فى تعلم العلوم،من غير أن يكون موطأ نحوها، ولم يعود الأفعال الفاضلة، بل يتبع هواه وشهواته في كل شئ، ولم يشعر بعد بالغرض الذى له التمست الفلسفة فظن أن الغرض من مقدار ما حصل له منها بعض السعادات المظنونة أنها كذلك، والتى هى عند الجمهور خيرات، فأقام علمها طلبا لذلك[٧٠٨].

أما بالنسبة للمصدر الذى استمد منه الفارابى صورة الحكيم الفاضل فهو أحد الاحتمالات الآتية: أما أن يكون قد اطلع على كتب مجهولة لنا تماما وفيها عرض لصفات الحكيم عند الرواقيين، واستطاع الفارابى-فى هذه الحالة - أن يكتب شرحا لرسالة زينون الكبير وضمنها - كما رأينا - صفات الحكيم، ثم تأثر بهذه الصفات فى كتابة مصنفاته الأخرى كآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها.

والاحتمال الثانى أن يكون الفارابى قد كون صورة للحكيم استمد عناصرها من الكتب ذات النزعة الرواقية السائدة فى عصره، وعلى وجه الخصوص كتاب تهذيب الأخلاق المنسوب إلى كل من أبى زكريا يحيى بن عدى والجاحظ وابن عربى.

وأخيرا قد يكون الفارابى قد تمكن من تلقاء نفسه أن يرسم صورة للحكيم الفاضل من علم الأخلاق بأسره، فجاءت صورته مطابقة للصورة الرواقية لأن كليهما صادرتان عن مذهب واحد.

أما عن تحديد الفارابى لعدد خصال الحكيم باثنتي عشرة خصلة فالظاهر أن هذا الحصر من عمل الفارابى الخاص، إذ رأى هذه الصفات هى أكثر الصفات أهمية وأجدرها بالذكر وأنها تستغرق سائر الصفات الفاضلة.

ويمكن أن نحدد سمات الحكيم الفاضل عند مسكويه على النحو التالى: هو السعيد سعادة تامة، وهو خاليا أبدا من الهموم والآلام، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب، ولا يتحسر على فوت مطلوب[٧٠٩]، ولا تحصل هذه المرتبة لصاحب السعادة

---

[٧٠٨] الفارابى، تحصيل السعادة. ص٤٣-٤٦

[٧٠٩] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص٧٠-71

التامة، إلا بعد أن يعلم أجزاء الحكمة كلها علما صحيحا، ومن ظن من الناس أنه يصل إليها بغير تلك الطريقة، وعلى غير ذلك المنهج فقد ظن باطلا[٧١٠]. ويرى مسكويه أن الإنسان إذا تعود أن تكون سيرته فاضلة،ولم يقدم على شئ من أفعاله ألا بعد مطالعة العقل الصريح، أى أن يخضع جميع سلوكه للعقل، وبعد مراعاة الشريعة القويمة، كانت أفعاله كلها منتظمة، ولم تخرج عن سنن العدل[٧١١]. ويتعاطى العاقل أبدا نمطا واحدا، ويلزم مذهبا واحدا فى إرادة الخير. ويفعل جميع ما يفعله من أجل ذات الخير، ويرى خيره عند غيره كما يراه عند نفسه[٧١٢]. وسيرة الرجل الفاضل الخير جيدة محبوبة، وهو يحب ذاته وأفعاله، ويسر بنفسه، كما يسر به أيضا غيره، وكل الناس أصدقاؤه، ما خلا الأشرار[٧١٣]. وقد يختار بعض الناس سيرة اللذة، أو سيرة الكرامة والمنافع، وذلك لأنهم لا يعرفون ما هو أفضل منها. فأما من عرف سيرة الخير وعلو مرتبته، فهو لا محالة يختار لنفسه أفضل السير، وأكرم الخيرات، أى الخير بالذات، ويطرح اللذات البهيمية واللذات الخارجية لأنها عرضية زائلة، ومن توفر له الخير الأسمى، فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات الأخر[٧١٤]. والحكيم هو الذى تتم له شرائط الشجاعة والعفة،لأنه يستعمل كل شئ فى موضعه الخاص به،ويتبع العقل،فكل شجاع عفيف حكيم،وكل حكيم شجاع عفيف[٧١٥]. ومن علامات من وصل إلى منزلة السعادة القصوى "أن يوجد أبدا نشطا،فسيح الأمل،قوى الرجاء،شاكرا لجاش،غير مضطرب،ولا مكترث بأمور الدنيا،إلا بمقدار يسير جدا"، مسرور بنفسه لا بغيرها"[٧١٦]. أى أنه محب للجدل (المنطق) مكتفى بنفسه.

وعلى العكس من الحكيم الفاضل، هناك – عند مسكويه – الشرير، الذى يهرب من سيرة الخير، وينفر منها لرداءة الهيئة التى حصلت له، ولمحبة البطالة

---

[٧١٠] تهذيب، ص٧٦، الفوز الأصغر. ص٦٠-٦١

[٧١١] تهذيب. ص١٠٧

[٧١٢] تهذيب. ص١٢٥

[٧١٣] تهذيب. ص١٢٧

[٧١٤] تهذيب. ص١٢٩

[٧١٥] تهذيب. ص٩١

[٧١٦] ابن مسكويه، السعادة. ص١١-١٢

والتكاسل عن معرفة الخير، والتمييز بينه وبين الشر، وبين ما هو مظنون عنده خيرا وليس بخير، ومن كان على هذه الحالة من الشر، ورداءة الهيئة، كانت أفعاله كلها رديئة[٧١٧].

وهكذا نجد صورة الحكيم الرواقى الذى اجتمعت فيه جميع الفضائل والخيرات، والذى لا يقع مطلقا فى أى خطأ مهما صغر، نجد صورة ذلك الحكيم الكامل المعصوم عن الخطأ ماثلة فى كتابات حكماء الإسلام. ويعرض لنا الايجى فكرة العصمة عند الحكماء فيقول عنها أنها "ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بمثالب المعاصى، ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحى بالأوامر والنواهى والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر"، والعصمة بهذا المعنى صفة نفسية، تصير ملكة بالتدرج، وقد قال قوم بأن العصمة تكون خاصية فى نفس الشخص، أو فى بدنه، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. أما معنى العصمة عند الأشاعرة فهو مباين تماما لهذا المعنى، فالعصمة عندهم، هى أن لا يخلق الله فى أصحابها ذنبا[٧١٨].

وقد انفرد الرافضة الأمامية (من دون سائر المتكلمين) بالقول بعصمة الأئمة، ولم يشاركهم فيها أحد من سائر طوائف المسلمين، اللهم إلا الإسماعيلية الذين يقولون بعصمة بنى عبيد[٧١٩]. ويحكى الاشعرى عن فريق من الروافض زعمهم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم، جائز عليه ان يعصى الله، وأن النبى قد عصى فى أخذ الفداء يوم بدر، أما الائمة فلا يجوز ذلك عليهم، لأن الرسول إذا عصى فالوحى يأتيه من قبل الله، ولكن الائمة لا يوحى اليهم، ولا تهبط عليهم الملائكة، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا أو يغلطوا، وقد قال بهذا الزعم هشام بن الحكم[٧٢٠]، وينقل لنا الشهرستانى عن هشام بن سالم الجواليقى أيضا أنه أجاز المعصية على الانبياء مع قوله بعصمة الأئمة، إذ النبى يوحى إليه فينبه على وجه الخطأ فيتوب عنه. والإمام لا يوحى إليه. فتجب عصمته[٧٢١].

---

[٧١٧] ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق.ص١٢٦

[٧١٨] الايجى، المواقف.ص٣٦٦

[٧١٩] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية. ص٢٢٨.

[٧٢٠] الاشعرى، مقالات الإسلاميين، جـ١. ص١١٥-١١٦.

[٧٢١] الشهرستانى، الملل والنحل، جـ١. ص١٦٥.

وكان بعض الروافض "يزعمون أن الإمام يعلم كل ما كان، وكل ما يكون، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين، ولا من أمر الدنيا"[٧٢٢] . وقد رأينا فى الفصل السابق أن الهشامين ومن تبعهما من الرافضة قد تأثروا بالطبيعيات الرواقية، أفلا يكون من المحتمل أيضا أن صورة الحكيم الرواقى المعصوم عن الخطأ والذى يعلم كل شيء، قد وصلت اليهم؟.

خامسا- المجتمع والتشريع:

خالف الرواقيون - كما رأينا - أفلاطون وأرسطو، وتابعوا الكلبيين فى اعتبار الإنسانية جمعاء وحدة واحدة، والإنسان عضو فى أسرة واحدة تشمل سائر أفراد البشر. وقد انتقلت هذه النزعة إلى العالم الإسلامى، وبخاصة عند الفارابى[٧٢٣]. فهو يقول فى السياسة المدنية: "والإنسان من الأنواع التى لا يمكن أن يتم لها الضرورى من أمورها ولا ينال لها فضل من أحوالها، إلا بإجتماع جماعات منها كثيرة فى مسكن واحد، والجماعات الإنسانية منها عظمى، ومنها وسطى، ومنها صغرى، والجماعة العظمى هى جماعة أم كثيرة تجتمع وتتعاون، والوسطى هى الأمة، والصغرى هى التى تحوزها المدينة"[٧٢٤]. وفى فصل له عنوانه "فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع" من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، يذهب الفارابى إلى أن الإنسان "يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه"، وتكثر أشخاص الإنسان فى المعمورة من الأرض وحدثت منها الاجتماعات الإنسانية، ومنها الكاملة ومنها الغير الكاملة والكاملة على مستويات ثلاثة، أى عظمى، ووسطى، وصغرى، أما الجماعة غير الكاملة فهى مثل أهل القرية واجتماع أهل المحلة، ويذهب الفارابى إلى أن كل جماعة خادمة للجماعة التى هى جزء منها[٧٢٥].

ومن المحتمل أن يكون الفارابى قد عرف رأى الرواقية فى هذا الصدد بطريق غير مباشر، كأن يكون قد اطلع على أحد الكتب التى لا نعرفها الآن أو لا نعرف مؤلفها الحقيقى، مثل كتاب تهذيب الأخلاق المنسوب إلى شخصيات ثلاث،

---

[٧٢٢] الاشعرى، مقالات، جـ١. ص١١٧.

[٧٢٣] د. أمين، الفلسفة الرواقية. ص٣١٨ - ٣١٩، Jadaane, L' Influence, PP. 235-237.

[٧٢٤] الفارابى، السياسة المدنية. ص٣٩.

[٧٢٥] الفارابى،المدينة الفاضلة، ص٧٧-٧٩

حيث وجدنا فكرة الإنسانية التى تحل فيها جميعا القوة الإلهية ولكن هناك من ناحية أخرى تعاليم أو توجيهات الدين الإسلامي التى تقضى على ما بين الناس جميعا من فروق في اللون أو في النسب أو غير ذلك. فهل عبر الفارابى عن هذه التوجهات أو الإرشادات الدينية بكتاباته الفلسفية؟ إنه من الصعب أن نقبل القول بأنه كان يبدأ كتاباته من القرآن والسنة، وإنما بالأحرى كان يتخذ من الأفكار الفلسفية دعامة لمعظم نظرياته وقد يجد في بعض الأحيان من القرآن الكريم والسنة ما يؤيد هذه النظريات.

وإذا انتقلنا إلى التشريع، وجدنا أحد الكتاب الغربيين، وأعنى الأستاذ أوليرى يذهب إلى أن الفكر اليونانى قد أثر في الفقه الإسلامي، "فجاءت نظريات فقهاء المسلمين الأولى مصطبغة بالآراء المستقاة من القانون الرومانى، الذى ينطوى هو نفسه على عناصر مأخوذة من الفلسفة الرواقية"، ثم يقرر أن المبادئ الرواقية التى استقاها مشرعو روما من مصادر يونانية، قد انتقلت إلى العرب، وأبرز تلك المبادئ الفلسفية القانونية "مبدأ أن الإنسان ينطوى على إحساس لدنى بما هو عدل وحق، وهو ما سماه الرواقيون بالقانون الطبيعى، وقد أخذ فقهاء المسلمين الأول بهذه النظرية"، ثم يضيف أوليرى قائلا: "ينبغى أن نلاحظ هنا أن الشواهد الأولى على هذه النظرية الرواقية، لم تظهر في سوريا، حيث كان القانون الرومانى مستقرا، وإنما بانت في العراق، وبخاصة في البصرة"[٧٢٦].

ولقد رأينا أن المعتزلة قد قبلوا هذه النظرية، وأنهم قد يكونوا متأثرين فعلا بالرواقية، ولكن لا شك أن اوليرى قد تنكب الحقيقة بتأكيده أن فقهاء المسلمين الأول قد تأثروا بالقانون الرومانى الذى تكمن فيه الفلسفة الرواقية، والرأى عندى أن الفقهاء الأوائل، لم يتأثروا البتة بأى مصدر خارجى أجنبى، تلك حقيقة أقرها بعض الباحثين الغربيين أنفسهم. يقول البارون كرادى فو "وضع منذ ظهور الدين الإسلامي مبدأ قائل أن القرآن، الذى هو نص اشتراعى إلهى كامل، يشتمل في ذاته على قواعد جميع الأحكام القضائية"[٧٢٧]. وقد آمن بهذا المبدأ فقهاء الإسلام الأول: أبو حنيفة النعمان ومالك بن أنس، والشافعى، واحمد بن حنبل، ويقرر

---

[٧٢٦] أوليرى، علوم اليونان. ص١٩٣-١٩٤

[٧٢٧] دى فو، الغزالى. ص١٤

كرادى فوأن مالكا(المتوفى عام ١٧٩هـ) كان مدافعا عن المنهاج التاريخى، ويريد الاكتفاء بأصح الأحاديث، أى أحاديث المدينة، التى كان الرسول قد اتخذ منها مركزا للدعوة[٧٢٨]. وقد عولجت مسائل الفقه فى مذهب أبى حنيفة (المتوفى عام ١٥٠ هـ) بالاستنباط والقياس، مع الانطلاق من الامور المعروفة بالسنة[٧٢٩]. اما الشافعى (المتوفى عام ٢٠٤هـ) فقد أقام علم الأصول الذى يعنى بالمعنى الفقهى العناصر الأربعة التى تقوم عليها الأحكام وهى: الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس[٧٣٠]، ومذهب الإمام أحمد بن حنبل - كما يصفه دى فو - مذهب ضيق الأفق ومتعصب[٧٣١].

ويذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى أن أبا حنيفة قد اتجه إلى علم الكلام، وجادل المعتزلة وتعلم ما عندهم، وجادل الخوارج وتعرف فكرهم، وهكذا استمر يتعرف ما عند الفرق المختلفة، كما أنه كان بالكوفة، التى كانت مثابة علم الفلسفة والعقائد، "ولكن قلبه النير، كان يثور أحيانا كثيرة، لأنه يسير على غير منهاج السلف، وأنه يشغل نفسه بما يثير الجدل ولا يفيد"، فانصرف أبو حنيفة فى دراساته العلمية إلى الفقه، واستخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وتتبع آثار السلف الصالح[٧٣٢]. وينطبق هذا أيضا على مالك بن انس حيث كثر الكلام فى عصره حول العقائد، فكان الخوارج والشيعة والمعتزلة ونحل أخرى فى صراع طويل[٧٣٣]، ويذهب الشيخ أبو زهرة إلى أنه فى عصر الشافعى ترجمت العلوم المختلفة من اليونانية والفارسية والهندية، وتلك الترجمة نشرت فى العصر ألوان من العلم، ولا يعتقد الشيخ أبو زهرة أن الشافعى كان بعيدا عنه،مجافيا له وربما قد نال منه مما له صلة بالجدل والمناظرة قدرا. ألا أنه يقول "وعلى أى حال لم يكن له أثر فى آرائه الفقهية، فإنها من صميم المصادر الإسلامية، بل أنه قد بلغ فى ذلك حد التشدد بالنصوص، إذ يبطل كل

---

[٧٢٨] نفس المصدر، ص١٦

[٧٢٩] نفس المصدر، ص١٨

[٧٣٠] نفس المصدر، ص١٩

[٧٣١] دى فو، الغزالى. ص٢٠

[٧٣٢] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقيهة. ص١٣٤-١٣٦

[٧٣٣] نفس المصدر، ص١٨٢

اجتهاد ليس مبنيا عليها"[٧٣٤]. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لهؤلاء الفقهاء الثلاثة، فإنه من باب أولى نفى كل تأثر بمصادر خارجية عن احمد بن حنبل، فلقد بلغ من تشدده أنه – فيما يحكى ابن قيم الجوزية – "شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه،ويشتد عليه جدا[٧٣٥]. ويستفاد من هذا أن الفكر الإسلامي ظل محتفظا بصورته النقية الخالصة لدى فقهاء الإسلام الأول خلافا لما زعم أوليرى ومن تبعه فى القول بأن الشريعة الإسلامية تمتد جذورها إلى القانون الرومانى الذى يستمد بدوره دعائمه من الفلسفة الرواقية.

ومن أنصار الرأى القائل بأن القانون الرومانى قد أثر فى الفقه الإسلامي الأستاذ شاخت: J. Schacht، أما الأستاذ بوسكيه: Bousquet فقد أكد على العكس تماما – أن الفقه يجب أن يعتبر كخلق أصيل للعبقرية الإسلامية. ويرجع الأستاذ فان دن برج: Van den Bergh التصنيف الفقهى الشائع: الواجب والمحظور، والمندوب، والمكروه، والمباح، إلى الرواقية الذين يقسمون الأعمال إلى:

١-سلوك مستقيم.
٢-سلوك مضاد للمستقيم.
٣-سلوك محايد.
٤-المفضلات.
٥-وأخيرا سلوك لا قيمة له[٧٣٦].

ويعرض لنا الآمدى فى كتابه الأحكام معانى الأقسام الفقهية الخمسة،فيذهب إلى أن إصلاح الواجب يعنى "ما يستحقه تاركه العقاب على تركه"[٧٣٧]. أما المحظور فهو فى الشرع ضد ما قيل فى الواجب،أى"هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما، من حيث هو فعل له"[٧٣٨]. أما المندوب فى الشرع،فقد قيل "هو ما فعله خير من تركه"، وقيل "هو ما يمدح على فعله،ولا يذم

---

[٧٣٤] محمد أبو زهرة،تاريخ المذاهب الفقهية. ص٢٤٦

[٧٣٥] ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين. القاهرة، المكتبة التجارية١٩٥٥،جـ١ص٢٨

[736] Jadaane,L'Influence, PP.183-186

[٧٣٧] الآمدى، الأحكام، جـ١. ص١٣٨

[٧٣٨] نفس المصدر، جـ١. ص١٦٠-١٦١

على تركه"[٧٣٩]. أما المكروه فقد يطلق "ويراد به الحرام، وقد يراد بـه تـرك مـا مصلحته راجحة، وإن لم يكن منهيا عنه، كترك المندوبات، وقد يراد به ما نهى عنه تنزيه لا تحريم، كالصلاة في الأوقات والأماكن المخصوصة، وقد يراد به ما في القلب من حزازة، وإن كان غالب الظن حله، كأكل لحم الضبع..."[٧٤٠]. أما المباح "هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل"[٧٤١].

ويرى الدكتور جدعان أن هذه الأقسام الخمسة لم تظهر دفعة واحدة، فلم ترد الأقسام الثلاثة الأخيرة في مؤلفات الشافعي ومن سبقه من الفقهاء، وإنما عرف لديهم فقط الواجب أو الفرض، والمحظور أو الحرام، ولا نعرف من هو أول فقيه إسلامي استعمل للمرة الأولى الأقسام الأخرى،فتاريخ ظهور هذه الألفاظ مجهول تماما. ويقترح الدكتور جدعان الفرض الآتي: ربما أحس الفقهاء من بعد الشافعي وابتداء من القرن الثالث الهجري بصلابة الحدين الأقصيين أي الواجب والمحظور، فبحثوا عن تدرج بين هذين الحدين، وبناء على رقة فكرهم التحليلي المرهف، وكان التصنيف الرواقي حينئذ موجودا، فوجدوا فيه بغيتهم واتبعوه، ويقرر الدكتور جدعان أن هذا التحليل ليس حاسما، فهو يبسط تبسيطا مفرطا مشكلة على جانب كبير من التعقيد[٧٤٢].

---

[٧٣٩] نفس المصدر، جـ١. ص١٧٠

[٧٤٠] الآمدي، الأحكام، جـ١. ص١٧٤

[٧٤١] نفس المصدر، جـ١. ص١٧٦

(742) Jadaane,L'Influence, PP.187-188

الخاتمـــة

وبعـد أن انتـهيت مـن تبيـان الآثـار الرواقيـة فـي مختلـف ضـروب الفكـر الاسلامي،أجدني أمام موقفين متعارضين،أولهما موقف الدكتور عثمـان أمين،حيث قرر في مقدمة مقالته بالفرنسية عن"الرواقيـة والفكـر الاسلامي"، أن الدراسـة الدقيقة لنصوص بعض المفكرين الإسلاميين تبين أن تأثير الرواقيين عليهم،وبخاصـة فـي المسائل الأخلاقية والإلهيـة يعادل-أن لم يفق-تأثير المشائية والأفلاطونية[1]،أمـا الموقف الآخر فهو موقف الدكتور فهمي جدعان،الذى يلوم الدكتـور عثمان أمـين على أنه قد بالغ في القول بتأثير الرواقيـة فـي المفكرين الاسلاميين،ويرى الدكتـور جدعان أن تأثير الرواقيـة فـي مفكرى الاسلام"أقل من تأثـير كـل مـن الأرسـطية والأفلاطونية"[2].والرأى عندى أن كلا مـن الموقفين السـابقين قـد قـام علـى أحكـام تقديرية،لا علـى أحكـام تقريرية،ولما كـان المطلـوب فـي البحـث العلمـي أن تكـون أحكامنـا موضوعيـة،لزم أن يتوفر لدينا"مقيـاس"أو معيار نقيـس بـه"مقـدار"العنـاصر الرواقيـة فـي العـالم الاسـلامي،ونقيـس بـه أيضـا"مقـدار"العنـاصر الأرسـطية والأفلاطونيـة،ثم تـوازن بين هـذه المقـادير،ونقرر أخيرا أيها أكثر تأثيرا وأيها أقل تأثيرا.ولكن ايجاد هذا المقياس أو الميزان أمر محـال،وليس فـي الامكـان أن نقيس الأفكار كما نقيس الأبعاد.ومن أجل هذا أرى أن نستبعد تماما السـؤال الـذى طرحـه كل من الدكتور أمين والدكتور جدعان،ذلك السؤال الذى فحواه هل تأثير الرواقية في المسلمين أكبر أم أقـل مـن تأثير أرسطو وتأثير أفلاطـون؟ ونقنـع بالاقتصـار علـى كشف المؤثرات الأجنبية في أفكار محددة للإسلاميين،دون أن نطمـع فـي الوصـول إلى حكم كلي.

وما قلته الآن ينسحب أيضا على السؤال الآتـي:هـل تأثير الرواقيـة أكـبر فـي فلاسفة الاسلام أم في المتكلمين أم في غيرهم مـن المسلمين؟يقرر الدكتـور عثمـان أمين فـي كتابـه"الفلسفة الرواقيـة"أن كثيرا مـن الآراء الرواقيـة الممتزجـة بأفكـار

---

[1] Amine,Le Stoicisme et La Pensee Islamique,P.13
[2] Jadaane,L'Influence, PP.15-16

أفلاطونية جديدة توجد عند كثيرين من فلاسفة الاسلام كالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى،ولكن ربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق فى نظريات علم الكلام،وخاصة عند كثيرين من شيوخ المعتزلة كالنظام وتلميذه الجاحظ وهشام بن الحكم..."[3]،إلا أن الدكتور أمين فى مقالته الفرنسية لم يذكر المتكلمين بعامة والمعتزلة بخاصة لاثبات أن الرواقية تعادل المشائية والأفلاطونية بل تزيد عليهم فى التأثير على المفكرين الاسلاميين،وإنما ذكر الكندى والفارابى واخوان الصفا وابن سينا والغزالى ومسكويه وابن رشد والرازى[4].ويستفاد من هذا أن الدكتور أمين يرى فى مقالته الفرنسية-خلافا لما أثبته فى كتابه الفلسفة الرواقية-أن تأثير الرواقية أظهر فى فلاسفة الاسلام منه فى نظريات المتكلمين.ورأى أنه لا ينبغى أيضا أن نحكم بأن فلاسفة الاسلام أكثر أو أقل تأثرا بالرواقية من المتكلمين لنفس السبب الذى ذكرته منذ قليل، ومن ناحية أخرى فقد تبين لنا من هذا البحث أن فلاسفة الاسلام كانوا فى بعض الأمور يقتربون من الرواقية قربا شديداً كما هو الشأن فى الأخلاق على سبيل المثال،بينما كانوا-يخالفون الرواقية مخالفة صريحة فى أمور أخرى مثل نفى جسمانية النفس.وكذلك الحال بالنسبة للمتكلمين فكانوا يصطنعون الرواقية تارة-كما فى مذهب التجسيم-وكانوا يبتعدون عنها طورا فى كثير من النظريات.

وصفوة القول إن هذا البحث لم يسفر عن ابراز طائفة من المسلمين التزمت فى جميع أفكارها أو معظمها بالآراء الرواقية،وانما تبين فحسب أن المفكرين الاسلاميين على اختلاف مشاربهم قد تأثروا ببعض الآراء الرواقية ونبذوا البعض الآخر، ومرد ذلك إلى أمرين:أحدهما أن الفلسفة الرواقية لم تصل كاملة إلى المسلمين،بل انتقلت أصولها متفرقة إليهم،وعن طرق شتى،وبالتالى لم يتمكن فريق من المسلمين من الإحاطة بجميع عناصر الفلسفة الرواقية فيتأثر بها فى جميع المسائل. أما ثانيهما فهو أن الفلسفة الرواقية لم تكن هى المنبع الفكرى الوحيد فى العالم الاسلامى حتى تقبلها برمتها طائفة معينة، فقد كانت هنالك-إلى جانب الرواقية-عناصر فلسفية يونانية أخرى وغير يونانية،وكان قبل تلك العناصر جميعا القرآن الكريم والأحاديث النبوية وآثار السلف الصالح، ووجود هذه العناصر المتباينة

---

(٣) د.أمين، الفلسفة الرواقية. ص٢٩٥-٢٩٦

(4) Amine, Le Stoicisme …., P.13

يمنع أية طائفة في العالم الاسلامى من الالتزام فى جميع المسائل بالآراء الرواقية أو الالتزام بآراء مدرسة أخرى غيرها، فكان باب الاختيار مفتوحا على مصراعيه أمام مفكرى الإسلام.

وأرجو فى هذا البحث ألا أكون قد وقعت فى الخطأ الذى يقع فيه عادة كثير من دارسي موضوع التأثير والتأثر، فقد أشار الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى أن آفة أسين بلاثيوس هى "اندفاعه أحيانا فى تلمس الأشباه والنظائر، استنادا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر فى مثل هذه الأحوال، لا يتعدى الأشباه والنظائر الانسانية العامة التى تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير، وغلوه فى هذه الناحية كثيرا ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية"،وقرر الدكتور بدوى أن منهج بلاثيوس-فى كتابه "ابن عربى" منهج غير محكم،إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقرر وجود تأثير،"مع أنه لا يجوز لباحث أبدا أن يقرر تأثيرا،إلا إذا ثبت بالوثائق الكتابية أو النقول الشفوية الصحيحة أن المتأثر المزعوم، قد اطلع على الذى زعم أنه أثر وعرفه ونقل عنه،حتى لو كان التاثر بالمحاكاة، او عن غير وعى وشعور وقصد، أما أن نفترض، من مجرد التشابه، أن ثمت مؤثرا ومتأثرا، فهذا أمر بمعزل عن التحقيق الدقيق، والمنهج العلمى السليم"[٥].

ولعل الباب الثانى فى هذه الرسالة يكون قد حقق الشرط الهام الذى اشترطه الدكتور بدوى عند دراسة التأثير والتأثر، أى اثبات أن الأفكار الرواقية قد انتقلت بالفعل إلى العالم الاسلامى، وأن المسلمين قد عرفوها معرفة كافية، حقاً إننى لم أتمكن من الإشارة إلى المصدر الذى انتقلت بواسطته إلى العالم الاسلامى جميع الأفكار الرواقية فكرة فكرة، فاكتفيت بعرض المصادر التى تضم عدداً من الأفكار الرواقية وهذه الطريقة قد تجعل سائلاً يسأل: كيف انتقلت إلى المسلمين فكرة رواقية معينة مع ان جميع مصادر الانتقال المذكورة خلو منها؟ وهذا حق فإننى لا أزعم بأن المصادر التى ذكرتها فى الباب الثانى تستغرق جميع الأصول

---

[٥] بلاثيوس،اسين. ابن عربى،ترجمة د.عبد الرحمن بدوى.القاهرة،الأنجلو١٩٦٥.تصدير عام للمترجم.ص٧

الرواقية، ولكن ينبغي ألا ننسى أن كثيرا من المصادر العربية القديمة فقدت تماماً أو انها لم تصلنا بعد.

ولهذا فقد اكتفيت في كثير من المواضع في هذا البحث بمجرد اقتراح الفروض، ولا عجب في هذا فإن قضايا العلم كلها مؤقتة، وتتغير من آن إلى أخر بمجرد اكتشاف وقائع جديدة أو اقتراح فروض حديثة.

وقد عاب الدكتور بدوى على أسين بلاثيوس اسرافه في رد معظم أفكار ابن عربي بل معظم أصول التصوف الاسلامي،إلى الرهبانية المسيحية[٦]، وقد يكون عذر بلاثيوس هو التحيز الديني، بحيث يجد نفسه مدفوعاً إلى نفي كل أصالة لأفكار صوفية الاسلام وردها إلى المسيحية. ولكني لست رواقياً فأوقع في آفة الانحياز التي وقع فيها بلاثيوس، ومن ثم فإن شرط الموضوعية ينبغي أن يكون ماثلاً في هذا البحث،وتقتضي هذه الموضوعية عدم الاسراف في رد الفكر الاسلامي إلى الرواقية، وبالفعل كان من نتائج هذا البحث أن نفيت التأثير الرواقي الذي أثبته بعض الباحثين في عدد من الآراء التي قررها المسلمون، مثال ذلك في المنطق نفي التأثير الرواقي في مسألة التصور والتصديق، وفي الأخلاق والألهيات نفي تأثير الرواقية في مذهب الكسب عند الأشاعرة وفي فقهاء الاسلام الأول.

وأشير أخيراً إلى أن مجال هذا البحث وحدوده اقتضت أن أعرض باختصار لمسائل كبيرة دون الخوض فيها، مثال ذلك تأثير الرواقية في وحدة الوجود لدى صوفية الاسلام أو في التقسيم الأصولي الخماسي للأعمال ذلك أن مثل هذه المسائل تستلزم دراسات خاصة متعمقة لا تستهدف غيرها.

---

[٦] يقول بلاثيوس في كتابه ابن عربي. ص٢٧١:"وموقف العطف والتقارب مع العقيدة المسيحية هذا هو في نظري نتيجة للتأثير الشديد الواسع الذي أحدثته الرهبانية المسيحية في التصوف الإسلامي، وقد تجلى واضحاً في صفحات هذا الكتاب.

المصادر والمراجع

اعتمدت فى كتابة هذا البحث على طائفة كبيرة من الكتب التى لم يرد ذكرها سوى مرة واحدة او مرتين فقط، ولذلك ينبغى أن أغفل ذكرها ههنا، ومن امثلة هذه الكتب:

(١) عبد الرحمن بدوى، ارسطو (٢) نجيب بلدى، ديكارت (٣) بلاثيوس، ابن عربى (٤) جرونيباوم، حضارة الإسلام. ومن المؤلفات القديمة: (١) تاريخ اليعقوبى (٢) ابن عربى، فصوص الحكم تقديم د. عفيفى (٣) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (٤) وفيات الاعيان لابن خلكان.

ومن الكتب الاجنبية: Stace, A Critical History of Greek Philosophy وقد أوردت بيانات معظم هذه الطائفة من الكتب كاملة (الناشر والتاريخ .. الخ) بمناسبة ذكرها فى مواضعها خلافاً لما اتبعته فى سائر المراجع حيث ذكرتها مختصرة. وفيما يلى بيان بالمراجع الرئيسة:

أولاً - الكتب العربية المطبوعة:

- آربرى، أ.ج. تراث فارس، ترجمة محمد كفافي وآخرين القاهرة دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩.
- ابن أبى اصيبعة، عيون الأنباء فى طبقات الاطباء، ٢جـ. القاهرة، المطبعة الوهبية، ١٨٨٢.
- ابن القرة داغى، البدر العلاة فى كشف غوامض المعقولات (ضمن مجموعة رسائل) القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٥٣هـ.
- ابن النديم، الفهرست. القاهرة، المكتبة التجارية.
- ابن أمير الحاج (المتوفى عام ٨٧٩هـ) شرح التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام (المتوفى عام ٨٦١ هـ) فى علم الأصول. القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣١٦ هـ.
- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية. القاهرة، المطبعة الكبرى ببولاق، ١٣٢١ هـ.
- ابن تيمية، المنتقى من منهاج الاعتدال، اختصار الحافظ الذهبى (المتوفى عام ٧٤٨ هـ) نشرة محب الدين الخطيب. القاهرة، المكتبة السلفية، ١٣٧٤ هـ.

- ابن تيمة، مجموعة الرسائل الكبرى، ٢ جـ. القاهرة، المطبعة العامرة الشرفية ١٣٢٣هـ.
- ابن تيمية، كتاب تفسير سورة الاخلاص. القاهرة، المطبعة الحسينسة المصرية، ١٣٢٣ هـ.
- ابن تيمية، مجموعة تفسير(من ست سور)، نشره عبد الصمد شرف الدين. الهند، مطبعة ق بمباى،١٩٥٤.
- ابن تيمية، رسالة العبودية والواسطة، نشره عيسى بن رميح العقيلى. القاهرة مطبعة المنار، ١٣٤٠هـ .
- ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، نشره عبد الصمد شرف الدين. بمباى،١٩٤٩.
- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق الشيخ حمزة، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية،١٩٥١.
- ابن جلجل، أبو داود سليمان.طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد.القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية،١٩٥٥.
- ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد، كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل٥جـ . القاهرة، المطبعة الأدبية،١٣١٧-١٣٢١هـ .
- ابن حزم، المحلى، نشره الشيخ أحمد محمد شاكر،جـ١. القاهرة، مطبعة النهضة، ١٣٤٧هـ .
- ابن حزم، رسالة فى مداومة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد فى الرذائل. القاهرة، مطبعة النيل، ١٣٢٣هـ .
- ابن حنين، اسحق. كتاب النفس(منسوب إليه). نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد ورسائل أخرى. القاهرة، مكتبة النهضة،١٩٥٠.
- ابن خلدون، المقدمة. القاهرة، مكتبة العرب،١٢٧٤هـ .
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.القاهرة، مطبعة الآداب،١٣١٧هـ .
- ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم القاهرة، مكتبة الأنجلو،١٩٥٥.
- ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، نشره مصطفى القبانى. القاهرة، المطبعة الأدبية.

- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين. القاهرة، ١٩٥٨.
- ابن رشد، تهافت التهافت، طبع بويج. بيروت، ١٩٣٠.
- ابن سينا، منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة. القاهرة، المكتبة السلفية،١٩١٠.
- ابن سينا، الشفاء - (المدخل)، تحقيق الأب قنواني وآخرين. القاهرة وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٢.
- ابن سينا، كتاب الشفاء - البرهان، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة مكتبة النهضة، ١٩٥٤.
- ابن سينا، الشفاء، جـ٤ (القياس)، تحقيق سعيد زايد. القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤.
- ابن سينا، كتاب الشفاء، الطبيعيات - علم النفس، نشره بان باكوش. براغ مطبعة المجمع العلمي، ١٩٥٦.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات مع شرح الطوسى، ٢جـ. تحقيق د. سليمان دنيا. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨-١٩٦٠.
- ابن سينا، النجاة، ط٢. القاهرة، الكردى، ١٩٣٨.
- ابن سينا، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القسطنطينية، مطبعة الجوائب١٢٩٨هـ.
- ابن سينا وآخرون، جامع البدائع. القاهرة، الكردى، ١٩١٧.
- ابن طفيل، كتاب اسرار الحكمة المشرقية. القاهرة، الخانجي، ١٩٠٩.
- ابن عدى، أبو زكريا يحيى (منسوب إليه)، تهذيب الأخلاق، ط٢. القاهرة المطبعة المصرية الأهلية، ١٩١٣.
- ابن عربى، محى الدين (منسوب إليه)، تهذيب الأخلاق، نشره ضمن مجموعة رسائل محى الدين الكردى. القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ .
- ابن فاتك، المبشر. مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. مدريد، المعهد المصرى للدراسات الاسلامية، ١٩٥٨.
- ابن قيم الجوزيه، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصار محمدبن الموصلى. القاهرة، مطبعة الإمام.
- ابن قيم الجوزية، الروح، ط٣. القاهرة، مكتبة صبيح، ١٩٦٦.

- ابن لوقا، قسطا. الفرق بين الروح والنفس، مقالة بمجلة المشرق لصاحبها الأب لويس شيخو، السنة١٤. بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩١١.
- ابن مسكويه(*)، تهذيب الأخلاق، ط٣. القاهرة، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٨.
- ابن مسكويه، كتاب السعادة، نشره عبد الرحمن البرقوقي. القاهرة، مكتبة البيان.
- ابن مسكويه، كتاب الفوز الأصغر. القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
- ابن مسكويه، الحكمة الخالدة - جاويدان خرد، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٥٢.
- ابن مسكويه، لغزقابس، نشره وكتب له مقدمة فرنسية رينيه باسيه. الجزائر مطبعة فونتانه، ١٨٩٨.
- ابن مسكويه وأبو حيان التوحيدى، الهوامل والشوامل. نشره أحمد امين والسيد أحمد صقر. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.
- ابن ملكا، أبو البركات هبة الله بن علي البغدادى. الكتاب المعتبر في الحكمة ٣جـ، حيدر أباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٨هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، (جـ١٧، جـ١٩). القاهرة في المطبعة الميرية ١٣٠٣هـ.
- ابن نباته، جمال الدين محمد. كتاب سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون بهامش كتاب الغيث المجسم للصفدى.
- ابن هندو، أبو الفرج. الكلم الروحانية، نشره مصطفى القباني. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٠.
- أحمد أمين، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهرودى. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٩.
- أحمد أمين، ضحى الاسلام، ٤جـ. القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩.
- اخوان الصفا، الرسائل، ٤جـ (جـ١ مطبعة الآداب١٣٠٦هـ، جـ٢طبع الهند١٣٠٠هـ، جـ٣، ٤طبع مصر المطبعة العربية ١٩٢٨).

(*) تبين لنا أن اسمه الصحيح بدون ابن.

- الاسفرايني، أبو المظفر. التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين تحقيق الكوثرى. القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.
- الاسنوى، جمال الدين (المتوفى عام٧٢٢هـ) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى(المتوفى عام٦١٥هـ)، بها مش شرح التقرير والتحبير لابن أمير الحاج.
- الأشعرى، أبو الحسن على بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، جـ٢: (جـ١ تحقيق محمدمحى الدين، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠- جـ٢ نشرة ريتر إسطامبول، ١٩٣٠).
- الأشعرى، أبو الحسن. كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د. حمودة غرابه، القاهرة، الخانجي، ١٩٥٥.
- البيرنصرى، أهم الفرق الاسلامية السياسية والكلامية. بيروت المطبعة الكاثولوكية.
- الآمدى، سيف الدين. الأحكام في أصول الأحكام، ٤جـ في مجلدين. القاهرة مطبعة المعارف، ١٩١٤.
- أورسيل- ماسون، الفلسفة في الشرق، ترجمة د. محمد يوسف موسى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٤٧.
- أوليرى، دى لاس، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د. وهيب كامل. القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٦٢.
- الايجى، عبد الرحمن بن أحمد. المواقف في علم الكلام، نشره ابراهيم الدسوقى عطية وزميله. القاهرة، مطبعة العلوم، ١٣٥٧هـ.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التمهيد، نشره مكارثي. بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.
- برهييه، اميل. الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ودكتور عبد الحليم النجار. القاهرة، البابى الحلبى، ١٩٥٤.
- برهييه وأخرون، من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث، ترجمة دكتور محمد مندور. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤.
- البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى. كتاب أصول الدين. استانبول مدرسة الآلهيات بدار الفنون التوركية، ١٩٢٨.

- البغدادى، عبد القاهر. كتاب الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، نشره محمد بدر. القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٠.
- بيرنز، دليل. المثل السياسية، ترجمة لويس اسكندر، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤.
- بينيس، س. مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٤٦.
- البيهقى، ظهير الدين (المتوفى عام٥٦٥هـ) تاريخ حكماء الاسلام، نشره محمد كرد. دمشق، مطبعة الترقى، ١٩٤٦.
- تارن، و. والاسكندر الأكبر، ترجمة زكى على. القاهرة، مركز كتب الشرق الأوسط، ١٩٦٣.
- التفتزانى، سعد الدين. شرح على الرسالة الشمسية، بهامش شرح قطب الدين الرازى على الشمسية.
- التفتزانى، سعد الدين. مختصر العلامة على تلخيص المفتاح للامام القزوينى فى علم المعانى والبيان والبديع، جـ٢. القاهرة، مطبعة صبيح، ١٣٤٧هـ.
- التفتزانى، مسعود بن عمر. شرح تهذيب الكلام المسمى تنقيح الكلام. طبع حجر، ١٣١٢هـ.
- التهانوى، محمد على الفاروقى. كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفى عبد البديع. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣.
- التوحيدى، أبو حيان. كتاب الامتاع والمؤانسة، جـ٢. القاهرة، لجنة التاليف والترجمة والنشر، ١٩٤٢.
- توفيق الطويل (دكتور)، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها. الإسكندرية منشأة المعارف، ١٩٦٠.
- توفيق الطويل (دكتور)، التنبؤ بالغيب عند مفكرى الاسلام. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٥.
- توينبى، أرنولد. تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى عبده جرجس. القاهرة مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣.
- جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان، نشره بول كراوس. القاهرة الخانجى، ١٣٥٤هـ.

- الجاحظ، الحيوان، ٧جـ. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٦.
- الجاحظ، رسائل، نشرها السندوبى. القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٣٣.
- الجاحظ، ثلاث رسائل، نشرها يوشع فنكل، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ.
- الجاحظ (منسوب إليه)، كتاب الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير. حلب، طبع محمد راغب الطباخ،١٩٢٨.
- الجاحظ (منسوب إليه)، كتاب تهذيب الأخلاق، نشره محمد كرد على. دمشق المطبعة البطريكية، ١٩٢٤.
- جارديه، لويس وجورج قنوانى. فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية٢جـ، ترجمة الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر. بيروت، دار العلوم للملايين، ١٩٦٧.
- جبور عبد النور (دكتور)، اخوان الصفاء. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤.
- الجرجانى، السيد الشريف (المتوفى٨١٦هـ)، التعريفات. القاهرة، البابى الحلبى، ١٩٣٨.
- الجرجانى، السيد الشريف. الأصول المنطقية، ضمن مجموعة رسائل نشرها الكردى القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ.
- الجوينى، عبد الملك. لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود. القاهرة، الدار القومية، ١٩٦٥.
- الجوينى، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم. القاهرة، الخانجى،١٩٥٠.
- جيوم، ألفرد. الفلسفة والآلهيات - مقالة فى كتاب تراث الاسلام، جـ١ ترجمها د. توفيق الطويل. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦.
- حاجى خليفة، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون. استانبول، وكالة المعارف ١٩٤٣.
- حسن العطار، حاشية على شرح التهذيب للخبيصى. القاهرة المطبعة الأزهرية ١٣١٨هـ.
- الخبيصى، شرح على متن تهذيب المنطق للسعد التفتزانى، طـ٣القاهرة، مكتبة، مكتبة صبيح، ١٩٦٥.
- الخوارزمى، أبو عبد الله محمد. كتاب مفاتيح العلوم. طبع ليدن، ١٨٩٥.

- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم. كتاب الانتصار، تحقيق دكتور نيبرج. القاهرة. دار الكتب ١٩٢٥.
- دائرة المعارف الاسلامية، ترجمة محمد ثابت الفندى وآخرين. القاهرة، ١٩٣٣.
- ددلى،دونالد.حضارة روما،ترجمة جميل يواقم.القاهرة،دار نهضة مصر،١٩٦٤.
- دى بور،ت.ج .تاريخ الفلسفة فى الاسلام،طـ٤،ترجمة د.أبو ريدة.القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر،١٩٥٧.
- دى بورج و.ج ،تراث العالم القديم،ج١، ترجمة زكى سوس،مراجعة د.الخشاب،د. خفاجة، القاهرة،دار الكرنك،١٩٦٥.
- دى فو، كرا. الغزالى، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، البابى الحلبى،١٩٥٩.
- الرازى،أبو بكر زكريا.رسائل فلسفية،جمعها بول كراوس.القاهرة،كلية الآداب جامعة فؤاد،١٩٣٩.
- الرازى،فخر الدين.اعتقادات فرق المسلمين والمشركين،نشره. النشار، القاهرة، مكتبة النهضة،١٩٣٨.
- الرازى، فخر الدين. كتاب المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعيات، جـ١ حيدر أباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ.
- الرازى، فخر الدين.كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. القاهرة، المطبعة الحسينية.
- الرازى،فخر الدين. معالم أصول الدين، بهامش كتاب المحصل.
- الرازى،قطب الدين(المتوفى عام٧٦٦هـ .)شرح على الرسالة الشمسية فى المنطق لنجم الدين القزوينى الكاتبى(المتوفى عام٤٩٣هـ .)،٢جـ-القاهرة،المطبعة الأميرية،١٩٠٥.
- الرازى،قطب الدين(المعروف بملا قطب الرانوى).كتاب شرح مطالع فى علم المنطق.طبع حجر،١٣١٥هـ .
- رسل،برتراند.تاريخ الفلسفة الغربية،ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود، ج١القاهرة،لجنة التأليف والترجمة والنشر،١٩٥٧.
- رينان، ارنست،ابن رشد والرشدية،ترجمة عادل زعيتر. القاهرة، دار أحياء الكتب العربية(البابى الحلبى)،١٩٥٧.
- زكى مبارك(دكتور)،الأخلاق عند الغزالى.القاهرة،المطبعة الرحمانية.

- الساوى،زين الدين.كتاب البصائر النصرية فى علم المنطق.القاهرة،المطبعة الكبرى ببولاق،١٨٩٨.
- السكاكى،أبو يعقوب يوسف(المتوفى عام٦٢٦هـ.)كتاب مفتاح العلوم.القاهرة المطبعة اليمنية.وبهامشه كتاب اتمام الدراية لجلال الدين السيوطى.
- السهروردى،أبو حفص عمرو بن محمد(المتوفى عام٦٣٣هـ.)عوارف المعارف بهامش كتاب أحياء علوم الدين للغزالى.
- السهروردى،شهاب الدين.كتاب حكمة الاشراق،نشره هنرى كربين.طهران أنستيتوايران،١٩٥٢.
- السيوطى،جلال الدين.صون المنطق والكلام،نشره د.النشار.القاهرة الخانجى،١٩٤٧.
- الشهرستانى،محمد بن عبد الكريم.كتاب الملل والنحل، تخريج الدكتور محمد ابن فتح الله بدران،٢ج: (ج١نشره الأنجلو الطبعة الثانية ج٢نشره الأزهر)
- الشهرستانى،نهاية الأقدام فى علم الكلام،نشره ألفرد جيوم.بغداد،مكتبة المثنى.
- الشيرازى،محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الدين(المتوفى عام١٠٥٠هـ.)
الحكمة المتعالية فى المسائل الربوبية المسمى بالأسفار الأربعة،٤مجلدات، طبع حجر،١٢٢٢هـ.وما بعدها.
- الشيرازى،ابراهيم المكنى بأبى اسحق.رسالة فى علم الأخلاق.القاهرة،مطبعة الموسوعات،١٣١٩هـ.
- الشيرازى،قطب الدين.شرح حكمة الاشراق،طبع حجر،١٣١٣هـ.
- شيشيرون، عالم الغيب فى العالم القديم،ترجمة د.الطويل.القاهرة،مكتبة الآداب بالجماميز.
- صاعد بن أحمد،طبقات الأمم.القاهرة،المكتبة المحمودية.
- الصفدى،صلاح الدين خليل بن أيبك(المتوفى عام٧٦٤هـ).كتاب الغيث المجسم فى شرح لأمية العجم،ج١. القاهرة، المطبعة الأزهرية،١٣٠٥هـ.وبهامشه كتاب سرح العيون لابن نباته.
- الطوسى، تلخيص المحصل، بذيل كتاب المحصل لفخر الدين الرازى.
- الطوسى، أبو نصر السراج.اللمع.القاهرة،دار احياء الكتب الحديثة،١٩٦٠.

- عبد الرحمن بدوى(دكتور)، خريف الفكر اليوناني،ط٣.القاهرة،مكتبة النهضة،١٩٥٩.
- عبد الرحمن بدوى(مترجم)،التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية(مجموعة مقالات)،ط٢القاهرة، مكتبة النهضة،١٩٤٦.
- عبد الرحمن بدوى،الأفلاطونية المحدثة عند العرب.القاهرة،مكتبة النهضة،١٩٥٥.
- عبد الرحمن بدوى،أفلوطين عند العرب.القاهرة، مكتبة النهضة،١٩٥٥.
- عبد الرحمن بدوى،فى النفس لأرسطو.القاهرة،مكتبة النهضة،١٩٥٤.
- عبد العزيز عزت (دكتور)، ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها. القاهرة، البابى الحلبى، ١٩٤٦م.
- عثمان أمين(دكتور)، الفلسفة الرواقية، ط٢، القاهرة،مكتبة النهضة ١٩٥٠.
- عثمان أمين،الرواقية والاسلام،مقالة بمجلة المشرق.القاهرة،يناير،١٩٤٥.
- عضد الملة والدين،شرح على مختصر المنتهى لابن الحاجب،نشره شهرى.طبع الريزورى،١٣٠٧هـ.
- على سامى النشار(دكتور)،نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام،٢ج،ط٣.الاسكندرية،دار المعارف،١٩٦٥.
- على سامى النشار،الأصول الأفلاطونية-فيدون وكتاب التفاحة،ط٣.الإسكندرية دار المعارف،١٩٦٥.
- على سامى النشار،المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة،ط٤.القاهرة،دار المعارف،١٩٦٦.
- على سامى النشار،مناهج البحث عند مفكرى الاسلام واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى،ط٢.الإسكندرية،دار المعارف،١٩٦٧.
- على مصطفى الغرابى،أبو الهذيل العلاف.القاهرة،مطبعة حجازى،١٩٤٩.
- الغزالى،أبو حامد.المنقذ من الضلال،تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود،ط٣.القاهرة،مكتبة الأنجلو،١٩٦٢.
- الغزالى،احياء علوم الدين،٣ج.وبهامشه عوارف المعارف للسهروردى.
- الغزالى،التبر المسبوك فى نصيحة الملوك،عربه عن الفارسية أحد تلامذته.القاهرة مطبعة الآداب والمؤيد،١٣١٧هـ.
- الغزالى،مقاصد الفلاسفة،تحقيق د.سليمان دنيا.القاهرة،دار المعارف،١٩٦١.

- الغزالي،الاقتصاد في الاعتقاد،نشره مصطفى القباني.القاهرة،المطبعة الأدبية.
- الغزالي،المستصفى من علم الأصول،ج١.القاهرة،مطبعة الترقي،١٩٠٠.
- الغزالي، القسطاس المستقيم، نشرة مصطفى القباني.القاهرة، مطبعة الترقي، ١٩٠٠.
- الغزالي،محك النظر،تحقيق محمد بدر الدين والقراني،القاهرة،المطبعة الآدبية.
- الغزالي،معيار العلم(منطق تهافت الفلاسفة)،تحقيق د.سليمان دنيا القاهرة،دار المعارف،١٩٦١.
- الغزالي، (ربما منحول عليه)، كيمياء السعادة، نشره ضمن مجموعةرسائل الكردي، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨هـ.
- الغزالي (ربما منحول عليه)،كتاب المضنون الصغير.القاهرة،المطبعة الاعلامية١٣٠٣هـ.
- الفارابي،كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.القاهرة،مكتبة الحسين التجارية،١٩٤٨.
- الفارابي،مبادئ الفلسفة القديمة:ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو،عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة.القاهرة،المكتبة السلفية،١٩١٠.
- الفارابي،مجموعة تشمل:

كتاب التنبيه على سبيل السعادة

شرح رسالة زينون الكبير اليوناني

كتاب الفصوص

كتاب تحصيل السعادة

السياسة المدنية

رسائل متفرقة

حيد أباد،طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية،١٣٤٤-١٣٤٩هـ.
- الفارابي،المجموع(يشمل الجمع بين رأيي الحكيمين،مقالة في معاني العقل فصوص الحكم)القاهرة،مطبعة السعادة،١٩٠٧.
- الفارابي،إحصاء العلوم،تحقيق د.عثمان أمين.القاهرة،مطبعة السعادة،١٩٣١.
- فلوطرخس،الآراء الطبيعية، ترجمة قسطا بن لوقا،نشره الدكتور بدوي في كتاب في النفس لأرسطو.
- فورفوريوس،ايساغوجي،ترجمة أبي عثمان الدمشقي،نشره د.بدوي في كتاب منطق أرسطو،ج٣.القاهرة،مكتبة النهضة،١٩٥٢.

- القشيرى،عبد الكريم بن هوزان.الرسالة القشيرية في علم التصوف.القاهرة مكتبة صبيح.
- القفطى،جمال الدين يوسف.كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء.القاهرة،مطبعة السعادة،١٣٢٦.
- القفطى،بداية القدماء وهداية الحكماء.القاهرة،المطبعة الداورية،١٢٨٢هـ.
- كرسون،أندريه.المشكلة الأخلاقية والفلاسفة،ترجمة دكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر زكرى.القاهرة،البابى الحلبى،١٩٥٢.
- الكندى،رسائل فلسفية،ج١ تحقيق د.ابو ريده. القاهرة، دار الفكر العربى،١٩٥٠.
- لوكاشيفتش، يان. نظرية القياس الأرسطية، ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره.الإسكندرية، منشأة المعارف،١٩٦١.
- الماتريدى،كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة النعمان، نشره النعسانى القاهرة، مطبعة السعادة،١٣٢٥هـ.
- ماسينيون،لويس.نظرات فى فلسفة العرب، ترجمة د. جبور عبد النور.بيروت دار الكشوف،١٩٤٥.
- مايرهوف،ماكس.مقالة من الإسكندرية إلى بغداد، نشرها وترجمها الدكتور بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.
- محمد عبد الهادى أبو ريده(دكتور)،ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية.القاهرة،لجنة التأليف والترجمة والنشر،١٩٤٦.
- محمد عثمان نجاتى(دكتور)،الادراك الحسى عند ابن سينا،ط٢.القاهرة دار المعارف،١٩٦١.
- محمد على أبو ريان(دكتور)أصول الفلسفةالاشراقية عند شهاب الدين السهروردى القاهرة،مكتبة الأنجلو،١٩٥٩.
- محمد يوسف موسى(دكتور)،فلسفة الأخلاق فى الاسلام،ط٢.القاهرة.مطبعة الرسالة،١٩٤٥.
- المسعودى،أبو الحسن على بن الحسين.التنبيه والاشراف.القاهرة،دار الصاوى للطبع،والنشر،١٩٣٨.
- مصطفى عبد الرازق،تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية.القاهرة،لجنة التأليف والترجمة والنشر،١٩٤٤.

- مصطفى عبد الرازق،فيلسوف العرب والمعلم الثانى.القاهرة،دار احياء الكتب العربية،١٩٤٥.
- المقدسي، مطهر بن طاهر.كتاب البدء والتأريخ (المنسوب للبلخى)، ٦ج،نشره كلمان هوار.باريس،١٨٩٩-١٩١٩.
- الملطى،أبو الحسين محمد.التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع،نشره الكوثرى القاهرة،مكتب نشر الثقافة الإسلامية،١٩٤٩.
- المولوى محمد فضل الحق العمرى (الحنفى الماتريدى المتوفى عام ١٢٧٨هـ)كتاب الهدية السعيدية فى الحكمة الطبيعية،نشره عبد الرحمن البرقوقى.القاهرة مطبعة مجلة المنار الإسلامية،١٣٢٢هـ.
- نجيب بلدى(دكتور)،تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها.الإسكندرية دار المعارف،١٩٦٢.
- نلينو،كرلو ألفونسو.بحوث فى المعتزلة ،مقالة ترجمها ونشرها الدكتور بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.
- هرمس(منسوب إليه)كتاب زجر النفس،نشره الخورى فيليمون.بيروت،١٩٠٣.
- يوحنا قمير،أصول الفلسفة العربية.بيروت،المطبعة الكاثوليكية،١٩٥٨.
- يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية،ط٤.القاهرة،لجنة التأليف والترجمة والنشر١٩٥٨.

ثانياً – المخطوطات العربية:

- ابن سبعين،عبد الحق(ربما منحول عليه).كتاب أسرار الحكمة المشرقية مخطوط بدار الكتب المصرية رقم١٩حكمة تيمور.
- ابن سينا،رسالة فى ماهية الحزن وأسبابه،مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٥ فلسفة.
- أفلاطون(منحول عليه)رسالة افلاطون الحكيم إلى فورفيريوس فى حقيقة نفى الغم والهم واثبات الزهد، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم٢٩٠أخلاق تيمور.
- جالينوس، مقالة فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن،مخطوط بدار الكتب المصرية رقم٢٩٠ أخلاق تيمور.

- جالينوس،مختصر من كتاب الأخلاق،مخطوط بدار الكتب المصرية رقم٢٩٠ أخلاق تيمور.
- الجرجانى،السيد الشريف.رسائل فى تحقيق الكليات،مخطوط بدار الكتب المصرية رقم١٥٢ مجاميع م.
- السجستانى،كتاب صوان الحكمة،مخطوط بالمتحف البريطانى رقم٩٠٣٣وتوجد منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم٦٦٤٣ح.
- سنتلانا،تاريخ المذاهب الفلسفية،مجموع المحاضرات التى ألقاها بالجامعة المصرية الأستاذ الدكتور سنتلانا من سنة١٩١٠إلى سنة١٩١١،مخطوط٢ج بجامعة القاهرة،وتوجد نسخة منه بالآلة الكاتبة(جزء واحد)بدار الكتب المصرية رقم٢٧٨٠و.
- الشهرزورى،نزهة الأرواح،مخطوط مصور بمكتبة جامعة القاهرة رقم٢٤٠٣٧.
- طاشكبرى زاده،رسالة فى القضاء والقدر،مخطوطه بدار الكتب المصرية.
- العامرى،أبو الحسن بن أبى ذر محمد بن يوسف(المتوفى عام٣٨١هـ).
السعادة والإسعاد فى السيرة الانسانية،٢ج. مخطوط مصور بدار الكتب المصرية رقم٦٩٤فلسفة، وقد نسخه بخط يده الأستاذ مجتبى مينوى الأستاذ بجامعة طهران،وطبعه مع مقدمه بالفارسية والإنجليزية عن شخصية العامرى،وعمل فهرسة للموضوعات والإعلام فى طهران،١٩٥٧.
- الكندى، الحيلة لدفع الأحزان ورسائل أخرى، مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم٣٦٤٠ج.

ثالثا- الكتب الأجنبية:

-Benn, Alfred W., History of Ancient philosophy, London, Watts & Co., 1912

-Bevan, Edwyn. Stoiciens et Sceptiques, Traduction de Laure Baudelot. Paris, Societété D'Edition(Les Belles Lettres),1927.

-Brèhier,Emile.Chrysippe.Paris,Fèlix Alcan,1910.

-Brèhier,E.Histoire de la philosphie,Tome I. Paris;Fèlix Alcan,1928.

-Brochard,V. Etudes de philosophie Ancienne et de philosophie Moderne. Paris,Librairie Philosophique J. Vrin,1926.

-Encyclopoedia Britannica.London,1960.

-Erdmann, Johann Eduard. A History of Philosophy, Translated by W.S Hough,4edition,Vol.I.london,George Alen,1922.

-Epictète, Manuel,Traduction de p. Commelin. Paris, Carnier Frères.

-Fehmi Jadaane, L'Influence du Stoisme sur La Pensèe.

-Musulmane. Beyrouth, Dar El-Machreg,1968.

-Ibrahim Madkour.La Place d'El Fârâbi dans L'ècole philosophique musulmane. Paris, Librairie D'Amèrique et D'Oeient,1934.

-I.Madkour,L'Oganon D'Aristote dans le monde Arabe.Paris, Libraire.Philosphique,1934.

-Horovitz, S. uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwichlung des Kalam, Breslau,1909.

-Kneale,William&Martha.The Development of logic.London, Oxford,1962.

-Osman Amine, Le Stoicisme et La Pensèe Islamique,reprint from the Bulletion of the Faculty of Arts, Cairo Un.Vol.XVII,Part II,December,1955.

-Rivaud, Albert. Histoire de La Philosophie,Tome I. Paris, Presses Univesitaires de France,1948.

-Lewes,George Henry, The History of Philosophy from Thales to Comte,3rd ed., Vol .I. London,Longmans,1867.

-Marc Aurèle,Pensèes,2eme èd, Traduction de G. Michaut. Paris, Ancienne Libraire Thorin &Fils,1902.
-Sweetman, J.Windrow.Islam and Christian Theology; 3parts.London,Lutterworth press,1945.
-Turner,William. History of Philosophy.Boston,Ginne Company,1903.
-Zeller,Eduard. Outlines of the History of Geeek Philosophy,13th edition, Translated by L.R.Palmer,London,1931.

فهرست

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات | الصفحة



Bibliotheca Alexandrina
0499834